

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३७ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८४

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३७ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८४
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

मुखपृष्ठ : श्री. विलास सिंदकर

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

सप्टेंबर १९८४

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **ना. ग. जोशी** : व्यासंगी लेखक आणि साहित्याभ्यासक, निवास : छंद, मंगलवाडी कॉलनी, र. व. देसाई रस्ता, बडोदे-३९० ००१. ■ **व. ग. भदे** : मराठी विश्वकोश कार्यालयातील विज्ञान कक्षेचे प्रमुख; विश्वकोश कार्यालय, वाई. ■ **नी. र. वऱ्हाडपांडे** : सेवानिवृत्त चीफ सायकॉलॉजिस्ट अँन्ड डायरेक्टर ऑफ सायकॉलॉजिकल रिसर्च, भारत सरकार; ३८, हिंदुस्तान कॉलनी, अमरावती रोड, नागपूर-४४० ०१०. ■ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी** : विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई-४१२ ८०३. ■ **अविनाश सहस्रबुद्धे** : ग्रंथपाल, चेतनाचे हजारीमल सोमाणी कॉलेज, वांद्रे (पूर्व), मुंबई. विविध नियतकालिकांतून समीक्षात्मक लेखन; निवास : ६/२०१, योगानंद सोसायटी, वझिरा नाका, बोरिवली (प.), मुंबई-९२. ■ **शांताराम पारपिल्लेवार** : कथाकार, विविध नियतकालिकांतून स्तंभलेखन; निवास : पी. डब्ल्यू. आय., सेंट्रल रेल्वे, लक्ष्मी बाग, सायन, मुंबई-२२. ■ **अरुंधती खंडकर** : एस. आय. इ. एस. कॉलेज, मुंबई येथे तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापक. निवास : ३५ मीना लोचना सोसायटी, घाटकोपर, मुंबई-४०० ०७७. ■ **अरविन्द सोनावले** : मराठी कथा-कादंबरीकार; निवास : १३/२१०, मजासवाडी, महाराष्ट्र गृहनिर्माण मंडळ वसाहत, जोगेश्वरी (पूर्व), मुंबई-६०. ■ **रा. ना. चव्हाण** : दलित-मित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक. निवास : १३७८ रविवार पेठ, वाई-४१२ ८०३.

० ० ०

संपादकीय

अविवेकीपण

धार्मिक सनातनीवादाची (फन्डॅमेन्टॅलिझम) लाट अविकसित देशांमध्ये येत आहे असे एक भयावह चित्र अनेकांना दिसते. इराणमध्ये अयातुल्ला खोमिनी यांच्या नेतृत्वाखाली राज्यक्रांती झाली; अत्याधुनिक शस्त्रास्त्रांचा प्रचंड संभार गोळा केलेल्या आणि जबरदस्त भीसणाऱ्या इराणच्या शहांची राजवट खोमिनींनी सुरू केलेल्या आंदोलनापुढे पाचोळ्याप्रमाणे उडून गेली. धार्मिक सनातनीपण ही आजच्या युगातही जिची दखल घेणे आवश्यक आहे अशी प्रभावी शक्ती आहे याचे जगाला प्रत्यंतर आले.

ह्या सनातनीपणाचा आशय काय असतो ? आपण मुसलमान किंवा शिया मुसलमान आहोत आणि ह्यापासून आपली जीवनसरणी काय असली पाहिजे हे पूर्णपणे निश्चित होते हे खोमिनी यांच्या सनातनीपणाचे मूलतत्त्व आहे. ह्या मूलतत्त्वापासून इतर सर्व गोष्टी निष्पन्न होतात. मुसलमान असणे म्हणजे प्रेषितांनी प्रकट केलेल्या कुराणावर, हदिसवर आणि ह्यांचा अधिकृत भाष्यकारांनी जो अर्थ लावलेला असेल त्यावर पूर्ण श्रद्धा राखणे. ह्या श्रद्धेतून केवळ आध्यात्मिक सत्ये आणि योग्य उपासना-पद्धती यांचे माणसाला ज्ञान होते असे नव्हे, तर वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचे आदर्श, विधि-निषेध, योग्य आहारविहार, आदर्श कायदेकानू, सामाजिक संकेत आणि दंडक या सर्वांचे ज्ञान होते. संबंध ऐहिक आणि पारलौकिक जीवनाचे नियमन ह्या श्रद्धेमुळे होते आणि आदर्श जीवनाचा हा जो नकाशा स्त्री-पुरुषांना मिळालेला असतो त्याला तंतोतंत अनुसरून जगण्याची पराकाष्ठा जो करतो तो सच्चा मुसलमान असतो. मुसलमानी (किंवा शिया मुसलमान) ही आपली अस्मिता (आयडेन्टिटी) आहे आणि ह्या अस्मितेचा मनापासून स्वीकार करणे आणि तिला अनुसरून, तिच्या शुद्धतेशी, तिच्या एकसंधतेशी तडजोड न करता जगणे हे मुसलमानांचे कर्तव्य आहे. ही अस्मिता एका विशिष्ट धार्मिक श्रद्धेवर आणि तिला मूर्त रूप देणाऱ्या एका विशिष्ट धार्मिक परंपरेवर आधारलेली आहे.

जेव्हा आपल्या अस्मितेला धोका निर्माण झाला आहे असे एखाद्या समाजाला दर्शन घडते तेव्हा आपल्या अस्मितेची अशी उत्कट जाणीव त्याला होते, तिच्यावरील आपली पकड घट्ट रहावी यासाठी निकराची धडपड करण्याची प्रेरणा त्याच्या ठिकाणी तीव्रपणे स्फुरू लागते. जडवादी, नास्तिकवादी, साम्यवादी विचारसरणीच्या प्रसारामुळे आणि साम्यवादी राजवटींमुळे मुस्लिम अस्मितेला काही प्रमाणात धोका निर्माण झाला आहे यात शंका नाही. हा खराखुरा आणि कायम टिकून राहणारा धोका आहे. पण खोमिनी यांना जो नजीकचा इराणी समाजाच्या अंगाला येऊन भिडलेला धोका जाणवला तो 'पाश्चात्य', अमेरिकन प्रभावाचा होता. अमेरिकन तंत्रज्ञान, त्यावर आधारलेले प्रचंड उद्योगधंदे, त्यांच्याशी संलग्न असलेले आधुनिक व्यवसाय, त्यांच्या सोबत येणारी नवीन प्रकारची राहणी यांतून पारंपरिक जीवनाची धाटणी विस्कळित होत होती. मुसलमानीपण पुसले जात होते.

मुसलमान आणि ख्रिस्ती यांतील ऐतिहासिक संघर्षाच्या पार्श्वभूमीवर अमेरिकन प्रभावाच्या या विस्ताराकडे आणि विजयाकडे पाहता येईल. 'ख्रिश्चन' यूरोपने 'मुसलमान' अरब विस्ताराला पायबंद घातला आणि स्पेनमधून अरब सत्तेची हकालपट्टी केली. यूरोपचा ख्रिश्चनपणा अबाधित राखला. १५ व्या शतकात पोर्तुगिज नौदलाच्या पूर्वेकडे झालेल्या विस्ताराचे एक उद्दिष्ट अरब व्यापाराला शह देणे हे होते इस्लाम आणि ख्रिश्चॅनिटी हे दोन्ही आक्रमक आणि प्रसरणशील धर्म

आहेत. मानवजातीला खरा जीवनमार्ग दाखवून देणारे सत्य आपल्यापाशीच आहे अशी दोघांचीही पक्की श्रद्धा आहे आणि म्हणून सबंध मानवजातीला आपल्या छत्राखाली आणणे हे आपले परम कर्तव्य आहे अशी दोघांचीही दृढ धारणा आहे. मुस्लिय देशांत युरोपीय–अमेरिकन संस्कृतीच्या वाढणाऱ्या प्रभावाकडे या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर पाहता येईल. आणि खिश्चॅनिटीपुढे इस्लामची होणारी पीछेहाट असा ह्या घटनेचा अर्थ सश्रद्ध मुसलमान लावू शकतील.

आधुनिक काळात धार्मिक सनातनीवाद आणि पुनरुज्जीवनवाद यांच्याकडे एखादा समाज प्रचंड संख्येने आणि उत्कटपणे आकर्षित होईल, आणि आपल्या मूळ परंपरेकडे परत वळून तिच्या अधिष्ठानावर आपल्या सामाजिक जीवनाची पुनर्रचना करू पाहील ही गोष्ट बहुतेकांना अशक्यप्राय वाटली असती. धार्मिक श्रद्धेचा पगडा गरीब आणि अशिक्षित वर्गावर असतो आणि समाजात हेच बहुसंख्य असतात. पारंपरिक जीवनसरणीचा लळा सर्वांनाच असतो आणि आधुनिक उद्योगधंदे, दळणवळण इत्यादी गोष्टींमुळे ही जीवनसरणी जेव्हा विसकटली जाते तेव्हा सर्वांनाच ही व्यथा कमीअधिक प्रमाणात जाणवते, पूर्वस्थितीवर परत जावे अशी ओढ अनेकांना लागून राहते ह्या गोष्टी खऱ्या आहेत. पण हा एक प्रकारचा भावुकपणा असतो आणि व्यवहाराची निष्ठूर सक्ती माणसे मान्य करीत असतात अशीच आपली धारणा असते. बालपणीच्या सुखाच्या काळाकडे प्रौढ माणसे परत परस वळून बघतात; पण म्हणून तो काळ परत आणण्याचा आणि परत बाळ बनण्याचा कुणी प्रयत्न करीत नाही. माणसांना अन्न, वस्त्र, निवारा पाहिजे असतो. ह्यासाठी त्यांना शेती, धंदा, नोकरी असा काहीतरी व्यवसाय हवा असतो, शिक्षण, आरोग्य यांच्या सोयी हव्या असतात, कामाबरोबरच पुरेसा फावला वेळही असावा आणि त्यात मौजमजा करता यावी एवढे उत्पन्न असावे अशीही त्यांची इच्छा असते. ह्या माणसाच्या खऱ्या गरजा आणि आकांक्षा असतात. आधुनिक तंत्रज्ञानामुळे शेतीचे आणि औद्योगिक उत्पादन कितीतरी पटीने वाढते आणि त्याच्यात प्रत्येकाला योग्य, म्हणजे न्याय्य वाटा मिळाला तर प्रत्येकाची परिस्थिती सुधारते असे सर्वसाधारण भान आधुनिक समाजात सर्वांना असते. 'न्याय्य' वाटप म्हणजे काय, याचे काटेकोरपणे स्पष्टीकरण करता आले नाही तरी एखाद्याला दुसऱ्यापेक्षा योग्य कारण असल्याशिवाय अधिक मिळणे गैर आहे हे सर्वांना समजत असते. ह्या अर्थाने सर्व समतावादी असतात. आधुनिक तंत्रज्ञान लाभदायक असते हा तर सर्वांचा साक्षात अनुभव असतो. ह्या तंत्रज्ञानाने साधलेल्या भरभराटीची न्यायाशी सांगड घातली तरच ह्या लाभात सर्वांना त्यांचा रास्त वाटा मिळेल. तेंव्हा केवळ आधुनिक तंत्रज्ञानाने भागत नाही, न्याय प्रस्थापित केला पाहिजे आणि त्यासाठी आवश्यक असेल तर झगडले पाहिजे हेही सर्वांना हळूहळू का होईना पण समजत जाते. पण आपल्या प्रत्यक्ष परिस्थितीत खरीखुरी सुधारणा होण्याची शक्यता ज्याप्रमाणे न्यायाशी निगडित आहे त्याप्रमाणे आधुनिक तंत्रज्ञानाशीही निगडित आहे ह्याचे सर्वसाधारण आकलन सर्वांना झालेले असते. आणि आधुनिक तंत्रज्ञान तर विज्ञानावर आधारलेले असते. आधुनिक तंत्रज्ञान जर स्वीकारायचे तर त्याला पायाभूत असलेले विज्ञानही स्वीकारणे आवश्यक आहे हे माणसे निदान सुप्तपणे मान्य करीत असतात. आता वैज्ञानिक ज्ञानामुळे अनेक परंपरागत समजुतींना धक्के मिळतात आणि ह्या समजुतींशी संलग्न असलेल्या चालीरीती, विधी, समारंभ, संस्कार फोल ठरतात. हाही माणसांना मिळणारा एक धक्का असतो. पण ही किंमत देऊन विज्ञानाचे फायदे पदरात पाडून घ्यायला माणसे तयार असतात.

थोडक्यात, प्रबोधनकाली मानवी प्रकृतीविषयीचे जे एक चित्र तयार झाले होते हे आपण स्वीकारलेले असते. हे चित्र असे की, माणसे विवेकशील (रॅशनल) असतात. ह्या विवेकशीलतेचे स्वरूप असे : व्यक्तीच्या ज्या इच्छा असतात त्यांतील जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करणारी आणि म्हणून त्याला जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करून देणारी कृती ही विवेकशील कृती. माणूस पुढे पाहू शकतो. भविष्यात कोणत्या इच्छा आपल्या मनात उदयाला येणार आहेत ह्याची अटकळ तो बांधू

शकतो. तेव्हा ह्या क्षणीच्या ज्या इच्छा आहेत त्यांचीच केवळ दखल घेऊन माणसाचे भागत नाही. समंध जीवनाला व्यापणारी अशी एक योजना, जीवनयोजना, त्याला बनवावी लागते. ही जीवनयोजना अगदी स्पष्ट आणि अगदी ताठर (रिजिड) असते असे नाही. ती तपशीलाच्या बाबतीत कमीअधिक अस्पष्ट आणि कमीअधिक लवचीक ठेवावी लागते. पण अस्पष्ट आणि लवचीक का होईना पण अशी जीवनयोजना व्यक्तीकडे असावी लागते. नाहीतर, व्यक्ती केवळ क्षणाक्षणांत जगेल आणि ते तिला परवडण्यासारखे नाही.

ह्या जीवनयोजनेचे उद्दिष्ट म्हणजे एकंदरीत पाहता (म्हणजे माणसाच्या आजच्या व भावी इच्छा हिशोबात धरून त्यांतील) अधिकांत अधिक इच्छांचे समाधान साधणे हे असते. ह्यासाठी ह्या योजनेला अनुसरून तो विशिष्ट प्रसंगी विशिष्ट कृती करीत असतो. आता काही इच्छांचे समाधान करण्यासाठी काही इच्छांना तिलांजली द्यावी लागते. ही किंमत अजमावणे आणि ती द्यायला तयार असणे हा विवेकशीलतेचा एक भाग होय. आपल्या इच्छांचे समाधान करण्यासाठी माणसांना वस्तूंचे उत्पादन करावे लागते आणि हे उत्पादन समाजात राहून इतरांशी सहकार्य करून करावे लागते. एकांडेपणे उत्पादन केले तर ते इतके अल्प असेल की, व्यक्तीला फारच थोड्या इच्छांचे समाधान करता येईल. तेव्हा इतरांशी सहकार्य करणे हा अधिक इच्छांचे समाधान करण्याचा मार्ग आहे. हा मार्ग स्वीकारण्याची किंमत द्यावी लागते आणि ती म्हणजे सामाजिक उत्पादनातून जे उत्पन्न होते त्यातील इतरांचा न्याय्य वाटा त्यांना देणे. तेव्हा समानतेशी सुसंगत अशी न्यायाची भूमिका स्वीकारणे आणि तिचे आपल्या व्यवहारात पालन करणे हा विवेकशीलतेचा दुसरा भाग होय.

उत्पादन करायचे तर भौतिक वस्तूंवर कृती करून त्यांच्यात इष्ट ते बदल करावे लागतात. वस्तूंमध्ये कोणते बदल केले की त्यांच्यापासून इष्ट ते बदल निष्पन्न होतात ह्या नियमांचे ज्ञान म्हणजे निसर्गनियमांचे ज्ञान. हे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग म्हणजे वैज्ञानिक विचारपद्धती. तेव्हा वैज्ञानिक विचारपद्धतीचा स्वीकार करणे, ह्या विचारपद्धतीला अनुसरून जे सत्य ठरेल त्याचा सत्य म्हणून स्वीकार करणे आणि जे असत्य ठरेल त्याचा असत्य म्हणून अव्हेर करणे हा विवेकशीलतेचा तिसरा भाग. वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे सार थोडक्यात असे मांडता येईल की, अनुभवाच्या निकषावर जे टिकून राहते, म्हणजे ज्या विधानाला निरीक्षणाचा पुरेसा पाठिंबा असतो तेच केवळ सत्य म्हणून स्वीकारणे योग्य असते.

माणसे मूलतः (ह्या अर्थाने) विवेकशील असतात ही माणसाविषयीची प्रबोधनकालीन संकल्पना होती.

आता विवेकशीलतेचे क्षेत्र हे उत्पादनाच्या सामाजिक व्यवहाराचे, ह्या व्यवहारात अंतर्भूत असलेल्या व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्परसंबंधांचे आणि बाह्य सृष्टीविषयीच्या ज्ञानाचे क्षेत्र आहे. पण जीवनाच्या ह्या क्षेत्रापलीकडेही माणूस उरतो. माणसाच्या अशा अनेक इच्छा असतात की, त्यांचे समाधान त्याच्या जीवनयोजनेत सामावत नाही. सृष्टीच्या नियमांशी त्या विसंगत असतील म्हणून– उदा.; माणसाला परत तरुण होता येत नाही किंवा परत लहान मूल बनता येत नाही– किंवा त्यांच्या समाधानासाठी फार मोठी किंमत द्यावी लागते म्हणून.

पण माणूस स्वप्नरंजन करणारा प्राणी आहे. त्याला स्वप्ने तर पडतातच पण स्वप्न आणि जागृती असा भेद तो करू शकतो आणि जाणीवपूर्वक स्वप्ने रंगवू शकतो. आणि अधिक शिस्तबद्ध स्वप्नांची, कलाकृतींची निर्मिती तो करतो. हा जागृतीतील व्यवहार आहे. ह्याचाच एक प्रकार म्हणजे माणूस कामाचे जग आणि क्रीडेचे, रमण्याचे जग, कामाचे दिवस आणि सुटीचे दिवस असा भेद करू शकतो. अरण्यात जाऊन एकांतवासात जगावे, झाडे आणि पशुपक्षी यांच्या सोबतीने दिवस काढावे, निर्झरांकडून तत्त्वज्ञान शिकावे अशी माझी इच्छा असेल. असे मला जगता येणार नाही. पण निबिड

अरण्यात हॉटेल बांधता येईल, निर्भयतेने फिरण्यासाठी हिंस्र पशूंपासून सुरक्षित केलेला अरण्याचा भाग मोकळा करता येईल, हॉटेलात आदिम जीवनाशी विसंगत ठरणार नाहीत अशा प्रकारे माझ्या सवयीच्या सुखसोयी मला पुरविता येतील. मला भरपूर पैसे मोजावे लागतील; पण माझे एक स्वप्न मला काही काळ भोगता येईल.

क्रीडा हेच ज्यांचे काम असते अशा काही व्यक्ती अशा असतील. उदा., व्यावसायिक क्रीडापटू किंवा सिनेमा-नाटकातले नट. काही अपवादात्मक व्यक्ती अशा असतील की, आपली खाजगी स्वप्ने प्रत्यक्षात जगण्यासाठी त्या व्यवहाराच्या जगापासून फारकत घेतील. उदा., हिप्पी. पण बहुसंख्य माणसांच्या दृष्टीने विवेकशील तत्त्वांवर आधारलेले व्यवहाराचे जग हाच त्यांच्या जीवनाचा मध्यवर्ती भाग असेल. पण त्याला स्वप्नांची झालर असेल. त्यांची माणुसकी ह्या विवेकशील व्यवहारात सातत्याने सहभागी होण्याच्या त्यांच्या क्षमतेतून आणि त्यांच्या स्वप्नरंजनातून प्रकट होईल. स्वप्ने व्यवहारापासून वेगळी राखणे हे विवेकशीलतेचे लक्षण आहे. स्वप्नात रंगणे हे माणुसकीचे चिन्ह आहे.

पण जेव्हा एखादा सबंध समाज किंवा समाजाचा बहुसंख्य भाग विवेकशील व्यवहाराकडे पाठ फिरवतो आणि स्वप्ने खरी करण्यासाठी— इस्लामचे सुवर्णयुग परत आणण्यासाठी किंवा रामराज्य प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी किंवा अशाच कशासाठी आपली सारी शक्ती पणाला लावतो, तेव्हा आपण दिङ्मूढ होतो.

पण असे अविवेकी स्वप्नरंजन केवळ धार्मिक असते असे नाही. नात्सी राजवट धार्मिक नव्हती ह्या अर्थाने ती आधुनिक होती. पण जर्मन वंशश्रेष्ठतेच्या स्वप्नाने जर्मन समाजाचा बराच मोठा भाग भारून गेला होता आणि ह्या अविवेकीपणाच्या उद्रेकाचा परिणाम केवळ जगड्व्याळ महायुद्धात झाला असे नाही, तर ज्यू जमातीच्या अमानुष शिरकाणात झाला. एखाद्या व्यक्तीला परमेश्वराचा प्रेषित मानणे, किंवा बुद्धाप्रमाणे सर्वज्ञ मानणे धार्मिक अविवेकीपणाचे ठरेल. पण प्रतीत्यसमुत्पादाचे गूढ उकललेल्या बुद्धाला जसे त्याचे अनुयायी सर्वज्ञ मानीत होते त्याप्रमाणे डायालेक्टिकल मटीरिअलिझमचे गूढ आकलन केलेल्या स्टालिनलाही त्याचे अनुयायी सर्वज्ञ मानीत होते. आणि त्याची भयानक किंमत असंख्य निरपराध माणसांना द्यावी लागली.

विवेकशीलता माणसाला प्रयत्नाने कमवावी आणि राखावी लागते. अविवेकीपणाची अनेक रूपे असतात. काही धार्मिक, काही 'आयडियालॉजिकल'. काही असुरक्षिततेच्या भावनेतून निर्माण होतात, काही अमर्याद हावेतून. पण माणसाला झपाटून टाकण्याची शक्ती त्यांच्यात असते; कारण विवेकशीलतेच्या जोखडापासून माणसाला मुक्ती हवी असते.

○ ○ ○

निवेदन

'नवभारत'चा ऑक्टो-नोव्हें १९८४ हा जोडअंक 'महाराष्ट्र आणि विज्ञान' या विषयाला वाहिलेला दिवाळी विशेषांक असेल. २० ऑक्टोबर १९८४ रोजी तो प्रसिद्ध होईल.

— संपादक

प्राचीन मराठी काव्यातील रंगसंवेदन

ना. ग. जोशी

भारतीय साहित्यात रंगांची जाण तशी आदिम कालापासूनची आढळते. वेदातली 'उषस्' ही तर खरोखर रंगविभ्रमांचे समृद्ध क्षेत्र. यांतील तीन ज्वाला म्हणजे उष्णतामय अशा 'ज्योतिष्'चे– तेजस्वितेचे पुंजच. ("तैत्तिरीय संहिता"). पण, प्रत्यक्ष उषःसूक्तातही उषेला तेजःपुंज म्हटले असले, तरीही तिच्या वाटोळ्या छत्रीसारख्या आकारावर त्यात भर आहे. ती 'चक्रमिव...ववृत्स्व।'– म्हणजे वेदातील अनेक उषोरूपे मिळून होणारी समग्र उषा 'चक्रासारखी वाटोळी–वाटोळी' फिरते; ती 'विवर्तयंती' आहे. (अनुक्रमे 'ऋग्वेद' ३रे मंडल, ६१ वे सूक्त, ३ री ऋचा आणि ७ व्या मंडलातले ८० वे सूक्त, १ ली ऋचा. ही उद्धृते लो. टिळकांच्या The Arctic Home in the Vedas, पृ. ९७, द्. आ. त्यांतून घेतली आहेत. "तैत्तिरीय संहिते"तील संदर्भ त्यातच १०३ व्या पृष्ठावर आहे.) संस्कृत नाटके, महाकाव्ये व पुराणे यांत तर प्रत्यक्ष प्रत्ययकारी चित्रबंधाचे उल्लेख आहेत. "भागवता"-तील उषा–अनिरुद्धकथा त्यावरच केंद्रित आहे, तर "शाकुंतला"मध्ये दुष्यंत मुळी शकुंतलेचे हुबेहूब चित्र काढतो व ते शकुंतला व भरत यांनाही प्रत्ययकारी वाटलेसे दिसते.

भागवतातली उषा स्वप्नात पाहिलेल्या राजपुत्राचे वर्णन करते. तिची सखी चित्रलेखा अनेक यादव तरुणांची अशीच हुबेहूब चित्रे काढते आणि उषा अनिरुद्धाची चेहरेपट्टी त्यांतून हुडकून काढते. (लावण्यांतही ही कथा गोवलेली आढळते.) ही 'प्रत्ययकारी' चित्रे किती प्रमाणात प्रत्यक्षदर्शी असतील? मध्ययुगातल्या शिल्पांत, अर्थातच, त्रिमिती आहेतच. तेव्हा शकुंतलेचे किंवा अनिरुद्धाचे अशी ही चित्रे त्रिमितितंत्राची असली पाहिजेत का? की ती द्विमितितंत्रातली, कागदाच्या स्वाभाविक लांबी-रुंदी या दोन मितींची (मापांची), असूनही काही तपशील वास्तवस्पर्शी असल्यामुळे, 'सूचने'च्या द्वारे, सबंध चित्र प्रत्यक्षदर्शी वाटले असेल? सन १९ व्या शतकाच्या अखेरच्या एका लावणीत (प्रभाकर शाहीराच्या) तत्कालीन ग्रामीण चित्रकलेचा एक सूचक उल्लेख आढळतो. नायिका पतीला म्हणते :

"लिहुन भिंतिवर भुजंग, भरिला रंग चिताऱ्याकडून।" येथे 'लिहिला' म्हणजे 'लेखिला'-'रेखिला' हा अर्थ उघड आहे. हा भुजंग बहुधा द्विमितितंत्रात असणार आणि प्रतीकांतील 'सूचने'-मुळे प्रत्यक्षासारखा भासला असेलही. विविध रंगांची मांडणी व संगती "मेघदूता"त – "रघुवंशा"त, प्रत्यक्ष वर्णित वा सूचित केलेली रसिकांस माहीतच आहे. "मेघदूता"तला नीपवृक्ष (म्हणजे कळंब वा नीव) 'हरित–कपिष'– केसरांची फुले डोलवतो; "रघुवंशा"त तांबुस वर्ण अनेकदा सूचित झालेला आहे– लोध्रद्रुम तांबुस फुलाचा आणि राजा दिलीप व राणी सुदक्षिणा यांच्यामधली (तांबुस) गाय नंदिनी ही "दिनक्षपामध्यगतेव संध्या" अशी आहे. "मेघदूता"त तर काळसर पर्वतशिखरांच्या मागे टेकलेले इंद्रधनूपण आहे– ते काळ्या कृष्णाच्या डोईवरल्या मोरपिसांच्या (रंगीबेरंगी) तुऱ्यासारखे चमकते– "बर्हेणेव स्फुरितरुचिना गोपवेषस्य विष्णोः।" पण कृष्णाच्या वक्षावर कौस्तुभ (बहुधा स्फटिकमय) सतत रुळत असूनही– किंवा अन्य बिलोरी रत्ने नेहमी दिसत असूनही त्यांतून निघालेल्या विविध रंगांचा संदर्भ कुठेच कसा दिसत नाही? जयदेवासारख्या धुंद कृष्णभक्ताच्या संस्कृत "गीतगोविंदा"मध्येही तसे काही आढळत नाही! मराठी व अन्य भारतीय संतांच्या पुढे, 'धृतकौस्तुभ' कृष्णाची मूर्ती अनिमेष डोळ्यांसमोर असून त्यांच्याही काव्यांत कुठेच ते नाही. तरीही रंगांची 'जाण' मात्र त्यांना आहे. तेव्हा जुन्या मराठी काव्यांमध्ये

अनुक्रमणिका

रंगांची काही रंजक 'ध्वनि'सूचना किंवा रंगांची किमया तरी किती आहे ते यापुढे बघूया. रंगसंवेदन-निदर्शक वेगळी, पण अनुरूप अशी "रंगरसन" ही ज्ञानेश्वरांची संज्ञा. तेव्हा त्यांचेच 'रंगरसन' आता पाहू :

१) "निळिये रजनी मोतिया सारणी ।
निळेंपणीं खाणी सांपडली ॥ १ ॥
आंगणीं चिंतामणि जळधरु सिंपणी ।
अमृत साजणी जीवनकळा ॥ २ ॥
सुमनाचे शेजे विरहिणी विराजे ।
शयनी सुलजे आरळ सेज ॥ ३ ॥
माजयानें हूटीं मुखकमळ टेकीं ।
निळिये अवलोकी कृष्णमूर्ति ॥ ४ ॥
कमळणी आमोद सुस्वाद मकरंद ।
चंदनाची अभेद उटी अंगी ॥ ५ ॥
कर्पूरपरिमळें दिव्य खाद्य-फळें ।
ठेवूनि सोज्वळें वाट पाहे ॥ ६ ॥
मन तो निळिये गोविंदाचिये सोये ।
विरहिणी पाहे वाटुली ऐसी ॥ ७ ॥
ज्ञानदेवीं निळिये वाटुली गोविंदीं ।
कृष्ण निळिये पदीं ठाव झाला" ॥८॥ [१]

ज्ञानदेवांच्या या अभंगसदृश पदात विरहिणीची 'अवस्था' वर्णिलेली आहे. विराणीगीत "विरहिणी" म्हणून "घनु वाजे घुणघुणा"। [१अ] इत्यादी गीत अतिशय उजवे. पण वरील पदात खास 'ज्ञानोबाची मेख' आहे. खालील दुसऱ्या विरहिणीगीतावरून तर त्या मेखेने अधिकच खोलवरची पातळी गाठलेली आहे हे समजून येते :

२) "नीळिये मंडळीं नीळवर्ण सांवळी ।
तेथे वेधलीसे बाळी ध्यानरूपा ॥
वेधु वेधला निळा पाहे घननीळा ।
विरहिणी केवळा रंगरसनें ॥
नीळवर्ण अंग नीळवर्ण स्वयंभ ।
वेधें वेधु न लभे वैकुंठींचा ॥
ज्ञानदेव निळी हृदयीं सांवळी ।
प्रेमरसें कल्लोळीं बुडी देणे ॥" [२]

या (२ ऱ्या) पदात विरहिणीची आतुर 'अवस्था', अन्य तपशील न देता, केवळ 'निळ्या–सांवळ्या'च्या वेधातून उमटली आहे. 'निळिये रजनी' इत्यादी विरहिणीगीतात केवळ तद्रूप झालेली विरहिणीच आहे. (येथे 'ज्ञानदेवीं निळिये०' वगैरे अंत्य चरणात 'ज्ञानदेवीं' ही नाममुद्रा आहे असा भाव येथे अपेक्षित आहे.) पण वरील २ ऱ्या पद्यातही 'तद्रूप' विरहिणी आहेच, पण 'निळिया'चा वेध अधिक सूचक आहे व अन्य तपशिलाला फाटा दिलेला आहे. 'ज्ञानदेव' तर तटस्थ नाममुद्रात्मक जाहेत. परंतु अखेरीस विरहिणीपद्ये ही रूपकात्मकच आहेत– असणारच. खरी तद्रूप 'बाळी' 'ज्ञानुबाई'च आहे– 'ज्ञानोबा', 'ज्ञानदेव', 'ज्ञानेश्वर' ही लौकिक नावे. 'ज्ञानदेवमाउली' ही प्रतिमा मात्र नंतरची. ती पांथिकांची निर्मिती.

वरील दोन्ही पद्यांत निळ्या रंगाची लयलूट आहे, निळ्याची पखरणच पसरलेली आहे. १ ल्यातील 'मोतिया सारणी' म्हणजे निळसर=तांबूस मोतियाच्या कळ्या–फुलांचे हारगजरे हे एका अर्थाने निळसरच जास्त. २ ऱ्या पदातले निळियाचे 'रंगरसन' म्हणजेच त्या रंगाचे अंगभूत संवेदन. हेच १ ल्या पदाचेही भावार्थसूत्र; कारण तेथे रजनी निळी-सांवळी; फूल-गजरेही निळसर छटेच्या 'मोतिया'चे ! रजनीचाच का हा शृंगार ? नक्षत्रतारांच्या चमकत्या निळसर फुलकळ्यांमध्ये एकादीच तांबुस (मंगळाची ? अबोलीची ?) 'मोतिया सारणी' ! निळ्या जलधराची आंगणातली 'सिंपणी' म्हणजे चिंतामणीची श्यामल शोभाच किंवा कल्पतरूचा निळा फुलबहार ! अशी अवस्था पावलेली ही (वरील दोन्ही पदांतील) विरहिणी गोपी अन्य विराण्यांतील विरहिणींपेक्षा जराशा वेगळ्या पातळीवरची भासते– हे जणू त्या गोपींचे आत्मिक अमृतानुभवच ! ही पायरी साधकाची. जेथे 'नीळवर्ण अंग' हे 'स्वयंभू' घननीळच! मूलतत्त्वांतून ते दृश्यमान होते, ते त्या अतीव संवेदनशील, आतुर प्रेमी, अनन्यभावक अशा विरहिणींना–साधिकांना ! प्रेमलक्षणा भक्ती हीच त्यांची साधना.

या विराण्या वाचताना सहजच जयदेवाच्या सुप्रसिद्ध व सुप्रतिष्ठित "गीतगोविन्दा"शी असलेले त्यांचे नाते जाणवते. पण "गीतगोविंदा"त, संपूर्णपणे कामसाधनेतूनच 'पर'-तत्त्व-संस्पर्श, असे साधन-साध्यांचे एकरूपत्व सूचित केलेले आहे.





प्रत्यक्ष राधा ही माधवाची परमप्रिय सखी. माधवाशी ती आत्मतः समरूप होतेच. कवी जयदेवाचे तेच 'साध्य' होते, पण साधन मात्र "राधा-माधवयोः रतिः ।।" अशी महत्पदाला पोचल्यावरच राधाकृष्ण एकात्म होतात. "घनु वाजे घुणघुणा" यांसारख्या विराण्यांत तीच मीलनावस्था ध्वनित आहे, कारण विरहव्याकुळतेच्या अंती 'पर'-पुरुषाचा— माधवरूपी परब्रह्माचा— 'सं-भोग' (म्हणजे 'सं'पूर्ण 'ज्ञाप्ति') तिला मिळतो. "गीतगोविंदा"मध्ये 'संभोग' हा 'उत्तान' असला तरी तोही आध्यात्मिक 'उन्मन' अवस्थे-चाच पुरोगामी होय— नव्हे, उत्कट वियोगा-वस्था हीच मुळी उन्मनी अवस्थेची बाह्य आधि-भौतिक पातळीवरील उपलब्धी असते. नामदेव या विष्णूच्या दासाची "रात्र काळी, घागर काळी" ही विराणी म्हणजे जयदेवाच्या "नाथ हरे,... सीदति राधाऽऽवासगृहे"[३] या सुप्रसिद्ध गीतातील एका छोट्या कडव्याच्याच अत्यंत हृदयस्पर्शी आणि विस्तृत असा आलेख आहे. वृन्दावनातील लता-कुंजाच्या आवासगृहात 'वासकसज्जा' नायिका राधा ही कृष्णमीलनासाठी अधिरी झाली आहे. तिला काहीही काळे दिसले तरी तेथे कृष्णाचा आभास होई. अन् शेवटी कृष्ण—कभिन्न अंधारच तिला जलधररूपाने जवळ आलेला निजसखा घननीळ प्रत्यक्षपणे दिसतो. 'माझाच हा मेघश्याम कृष्ण' असे निभ्रांतपणे समजून त्यालाच ती कवटाळते, चुंबिते :

"श्लिष्यति, चुम्बति जलधरकल्पम् ।
हरिरुपगत इति तिमिरमनल्पम् ।। "

याच प्रसंगाचे रंगचित्रही[४] उपलब्ध आहे. "गीत-गोविंदा"मधील राधा वास्तववदर्शी आहे. ती मानवी-रूप कृष्णालाच जणू कवटाळते. शब्दरूपमय वर्णनात मूर्तीचे रूप त्रिमितीचे असणे स्वाभाविक आहे, कारण तेथे मानवरूपाशी साधर्म्य पाहिजे व साधा-रणीकरण (जसे सर्वांना साधारणपणे मनुष्यशरीर दिसते तसे वाटणे) आवश्यक. रूपकाला ते अपरि-हार्य. पण या रंगचित्रात मात्र द्विमितितंत्र आहे. चित्र तसे आधुनिक नाही. पण प्रतीकात्मकतेमुळे ते असयुक्तिक नाही. आधुनिक काळातही त्रिमितीचे वास्तवदर्शी (म्हणजे लांबी-रुंदी आणि खोली दाख-विणारे) 'प्रत्यक्ष' संयोजन टाळून व कागद किंवा कॅन्व्हास या द्विमितीच्या म्हणजे फक्त लांबी-रुंदी असलेल्या साधनाला सर्वाधिक महत्त्व देऊन, रंगचित्रे काढण्याची प्रथा फिरून चित्रकलेत आली होती. तिमिरमय कृष्णाला आलिंगणारी राधा अशीच द्विमितीच्या मध्यकालीन तंत्राची आहे. अंधारपट-लाला कवटाळण्यासाठी हात उंचावून, पण पंजे तसेच ताणलेले ठेवून, बोटांना बाक देऊन कवटाळण्याची क्रिया सूचित न करता जणू कभिन्न भिंतीवरच पंजे टेकविलेले तेथे दर्शविले आहेत. ही त्या काळच्या तंत्राची विशिष्टता म्हणा, मर्यादा म्हणा किंवा काहीही म्हणा. शाब्दिक साधन (माध्यम) वापरून केवळ वर्णन करताना त्रिमिति-तंत्र स्वाभा-विक असले, तरी त्या मध्ययुगीन कालखंडातील द्विमिति—तंत्राच्या रंगचित्रकलेला आपल्या नियम—मर्यादांना सांभाळूनच चित्र काढावे लागले. मराठी गोपीगीतांतील 'मधुराभक्ति' थोडी शालीन आहे, कमी उत्तान आहे. पण तेथेही मीलनाच्या आतुरतेत आलिंगन—चुंबन हे अध्याहृत तरी असतेच. नाम-देवांच्या त्या "गौळणी"मध्ये सर्व तपशील कृष्ण-वर्णमय आहे— आणि शेवटी कवी म्हणतोच की :

'विष्णुदास नाम्याची स्वामिणी काळी,
कृष्णमूर्ति बहु काळी वो माय ।।'[५]

ही काळी—सावळी कृष्णमूर्ती पाणियासी जाणाऱ्या गौळणीसवे सतत जातच असते, असे त्रयस्थ (कवी) अप्रत्यक्षपणे सांगतो. कारण तिची तशीच बावरलेली —संभ्रमलेली अवस्था असते. रात्र काळी, घागरही काळीच दिसते, दागिनेही काळेच वाटताहेत. जणू-काय स्वतः ती गौळणच गोरी असूनही त्या 'काळ्या'-सारखी काळीच झाल्ये ! "काय सांगावे. ती एखाद-वेळी काळोखालाही कृष्ण समजून मिठाळायची" म्हणून सावध मैत्रीण सुचविते :

"एकली पाणिया नव जाय, साजणी,
सवे पाठवा मूर्ति सांवळी वो माय ।। "

यातले सूचक ध्वन्यर्थ सहजरम्य आहेत. सावळा कृष्णमूर्ती सवे असली की तिची ती 'बाधा', ती 'अवस्था' आटोक्यात राहील. मग तिमिरालाच कृष्ण मानून त्याला न कवटाळता, सवे पाठवलेली सांवळी मूर्तीच ती कवटाळील, आणि नीट पाणव-ठ्यावर जाईल.

अनुक्रमणिका

अवकाशाला व्यापून उरणाऱ्या निळ्या रंगाचे– 'सुनीला'चे वर्णन योगसिद्धीच्या (अध्यात्माच्या) कडे बोट दाखविते. विसोबा खेचर म्हणतात :

" तो (गुरुनाथ) सांगेल गर्भखूण ।
...तेथून सुनील प्रकाशु ।
सोऽहं गर्जत रात्रंदिवसु ।। "[६]

जोगा परमानंदानी सांगितले की :

" कृष्णाचे रूपडें डोंगर जाहले निळे ।
गोपाळ सांवळे दिसताती ।। "[७]

एकनाथांचा ह्या संदर्भातला एक अभंग[८] या कोड्याची गुरुकिल्लीच आहे; पण त्याआधी ज्ञानेश्वरांचे काही इतर अर्थगर्भ उल्लेख पाहू.

काळ्या वर्णाचाही पसारा असाच आहे व ज्ञानेश्वर अनेक ठिकाणी याचा उपयोग करताना आढळतात.

१) " तिया वेणुचिया किळा ।
गोपी वेधल्या सकळां ।
अवघिया जाल्या पैं काळ्या ।
कृष्णरूपें गे माय ।। "[९]

२) " हरपली मुराली वासना ।
सांवळाचि नयना दिसतसे ।।
काय करू माय सांवळा श्रीकृष्ण ।
सांगितला प्रश्न निवृत्तीने ।। "[१०]

संत नामदेवांच्या अत्युत्तम " रात्र काळी घागर काळी " वगैरेंचा उल्लेख वर आलाच आहे. एकनाथांच्या रचनेत विरहिणीला असाच सर्वत्र घननीळ भासतो :

" बोला बोल विरहिणी बोले ।
गगनीं चांदणे शुद्ध शोभलें ।
त्यामाजीं घन सांवळा खेळे ।। "[११]

ज्ञानदेवांच्या अनेक पद्यांत 'सुनीळ' आहे. पण ७ (सात) गीत–अभंग तर सलग नीलवर्णाच्या उपमानाचे आहेत;[१२] काळ्या-सांवळ्या वर्णाचे त्यांचे असेच अनेक विखुरलेले संदर्भ आहेतच; पण त्यांचेही ७ (सात) सलग अभंग (किंवा गीतबंध) उल्लेख-संदर्भांसहित आहेत.[१३] वर दोन ठिकाणी तर ज्ञानेश्वरांच्या रचना सोडता काही वेगळे सांगणारे शब्द आहेत. विसोबा म्हणतात : या नीलवर्णाच्या विभावनात काही 'गर्भखूण' आहे व ती केवळ सद्गुरूच उलगडून दावू शकेल. एकनाथ तर 'नीलवर्ण वृक्ष । तो अति दृश्य ।' या पद्यात पुढे अधिकच स्पष्टपणे तसे सांगतात. तो समग्र अभंग (गीतानुसारी) उद्धृत करणे आवश्यक आहे. निवृत्तिनाथांनी सांगितलेल्या प्रश्नाचेही ते उत्तर आहे :

" नीळवर्ण वृक्ष । तो अति दृश्य ।
पाहतां सावकाश । दृष्टी न पडे ।।
भलें कोडें कान्होबा तुझे ।
लय लक्षा न कळे,
म्हणती माझें आणि तुझें ।।
ही वृक्षाची वोळख धरा बरी ।
निवृत्ति-ज्ञानदेव-सोपान अधिकारी ।।
एका जनार्दनीं वृक्ष सगुण-निर्गुण ।
जाहला पुंडलिकाकारणे, ब्रह्म सनातन ।। "[१४]

संतांच्या मनात सुनीळ–घननीळ वर्ण हा कृष्णवर्णाचाच एक पर्याय आहे. निदान प्रत्यक्ष रचनांवरून तरी तसे अनुमान निघू शकते. संतांनीही गोपींचा (राधेचा) संभोग–शृंगार अनेक ठिकाणी सुचविला–वर्णिला आहे. गोपींचा मनोभाव अतीव उत्कट आहेच. त्या बाबतीत जयदेव आणि ज्ञानोबा–एकोबा वगैरे संतांचे एकमतच आहे. मग असे असेल तर, काळ्या वर्णाचे वेड लागलेली संतांची गोपी (किंवा राधा) प्रत्यक्षपणे काळोखालाच कृष्ण समजून त्याला घट्ट मिठी मारताना का आढळत नाही ? याची कारणे दोन संभवतात. एक तर हे संत प्रथम साधक होते, मुमुक्षू होते आणि त्यासाठी मग ते कवी बनले. पण जेव्हा एखाद्या नामदेवरायांनी "रात्र काळी, तिची घागर काळी" असे पद लिहिले, तेव्हा तेथे जरी गोपीचे कृष्णवर्णाशी अभेद्य नाते जमले, तरी अखेरीस संतांची गोपी आहे. याचा अर्थ असा नाही की, संतवाङ्मयात कृष्ण–गोपींचे संभोग–शृंगार नाहीत. ते आहेतच हे मागे सांगितले आहेच. विरहिणीची व्याकुळता परमोत्कट असूनही, आणि राधामाधवमीलन संभोगसूचक असूनही, संत हे प्रथम संत आणि नंतर कवी असतात. अनेक गीतांतून असे ध्वनी मिळतात की, कृष्णाचे गोपींशी एकरूपत्व हे तेथे सूचित आहे, शृंगार हा केवळ साधनरूप, कारणसदृश आहे. या 'संवसारा' त्रासली व म्हणून संतांची गोपी कृष्णशरण झाली. उत्तानतेच्या पराकोटीची म्हणजे केवळ राधाभावाची मधुराभक्ती संतांना अभिप्रेत नाही. तिथे द्वैताला जरा अधिक

जवळीक लाभते. संतांच्या रचनांतही मधुराभक्तीचा भाव आहेच. पण तो ' मधुराधिपतेः अखिलं मधुरम् '[16] या कोटीचा असूनही अद्वैताकडे अधिक झुकणारा आहे. दुसरे असे की, जयदेव हा आत्यंतिक शृंगारवादी पंथकवी होता, संयमित शृंगारदर्शी संतकवी नव्हे ! तो महत्त्वाकांक्षी आहे, युयुत्सू आहे. आपल्या समकालीनांना मागे टाकून पुढे झेप घेणारा आहे. शिवाय तो तंत्रबद्ध रसध्वनीला अनुसरून रचना करणारा आहे. म्हणूनच अष्ट नायिकांचे आपल्या सुकान्तपदावलीने रेखाटन करून तो प्रत्यक्ष रंगचित्रकारांनाही आवाहन करू शकतो. राधेने अतिशयित विरहावस्थेची 'बाधा' असह्य होऊन, अनेकविध ' चलिते ' (म्हणजे वियोगिनीचे विमनस्क ' अवस्थे 'तले चाळे) केलेली आहेत. त्यांतले वर उल्लेखिलेले ' जलधरकल्प तिमिरा'ला कृष्ण समजून त्यालाच कवटाळून त्याचे चुंबन घेणे, हे 'चरित' वासकसज्जा नायिकेचे म्हणून वर्णिलेले आहे. त्याच्या पूर्वीच्या कालिदासादी महाकवींनी ' विक्रमोर्वशीय ', ' मेघदूत ' वगैरेंसारख्या काव्यांत असे प्रसंग अनेक वेळा उपयोजिलेले आपणांस माहीत आहेतच. त्याच परंपरेतील जयदेव हा कवी. पण त्याने ' राधामाधवयोः ' रति–क्रीडांचे शब्दालेखन केले, ते तत्कालीन वैष्णवभक्तीच्या लाटेवर आरूढ होऊन. तसे पाहिले तर 'रात्र काळी' वगैरे गीतांत मराठी कवीही या तऱ्हेच्या चित्रणाच्या फार जवळ आलेले आहेत. तिच्या सवे ' सांवळी मूर्ति ' द्या, असे सहानुभावी मैत्रीण सुचविते, ते गोपींच्या जवळजवळ त्या तऱ्हेच्या 'वियोगजन्य खुळेपणा'चेच द्योतक म्हणावे लागते.

जयदेवाने आपल्या काव्यात पृच्छा केल्याप्रमाणेच वारकरी, रामदासी व अन्य भक्तकवींचे 'हरिस्मरणे सरसं मन' होते,[15] व तसेच अधिक प्रमाणात असल्यामुळे (राधामाधवांच्या ?) 'विलासकलासु कुतूहलम्' जे होते, ते विशिष्ट मर्यादेत राहूनच त्यांनी प्रकट केले. ' रतिसुखसार '[15] अशा ' अभिसारा ' मध्ये (गुपचूपपणे चाललेल्या प्रणयक्रीडांमध्ये) ते काहीसे औपचारिक रीत्याच गुंतले होते, आणि त्यामुळे राधामाधवाच्या ' यमुनाकूले ' ज्या ' रहःकेलयः '[15] (यमुनेकाठच्या एकांतातल्या शृंगारलीला) चालू होत्या त्यांकडे त्यांचे लक्ष कृष्णाच्या 'बालक्रीडां'च्या अनुरोधानेच तेवढे होते. रासलीलेचे उल्लेख व त्या संबंधीच्या रचनाही आहेतच.

अशा एका क्रीडाकाली पाच रंगाचा शृंगार करून आलेल्या गोपीपंचकाचे वर्णन एकनाथांनी एका गौळणीत केले आहे. ते जरासे लांबटसर असल्यामुळे त्यांतल्या महत्त्वाच्या ओळी तेवढ्याच पुढे दिल्या आहेत :

" आल्या पांच गौळणी पांच रंगांचे
शृंगार करुनी ॥ धृ ॥
पहिली गौळण रंग सफेत ।
जशी चंद्राची ज्योत ।
गगनीं चांदणी लखलखित ॥
दुसरी गौळण भाळीभोळी ।
रंगा हळदीहुनी पिवळी ।
पिवळा पितांबर नेसुनि आली ।
आंगीबुट्टीदार चोळी ॥
तिसरी गौळण रंग काळा ।
नेसुन चंद्रकळा ।
काळेकाजळ लेऊनि डोळां ।
रंग तिचा सांवळा ।
काळी गरसोळी लेउन गळां ॥
चौथी गौळण रंग लाल ।
लाल लालही लाल (गाल ?) ।
कपाळीं कुंकुमचिरी लाल ।
भांगीं भरुन गुलाल ।
मुखीं विडा रंग लाल ।
जसेडाळिंबीचे फूल ॥
पांचवी गौळण हिरवा रंग ।
हिरव्या कांकणाचा पाहा रंग ।
जसें आरशींत जडले भिंग ॥ "[17]

पिवळ्या रंगाच्या शालूला बुट्टीदार चोळीची संगत, चुटुकपणे रंगलेल्या विड्याची ओठावरची लाली म्हणजे जणू डाळिंबीचे रंगदार फूल, हिरव्या काकणांची मनगटावरची चळत ही जशी काय आरशीवर जडवलेल्या (हिरव्या) भिंगासारखीच (आरशात प्रतिबिंबलेली ?)! या सर्व उपमाप्रतिमा 'दृश्य' मोलाच्याच विशेष आहेत. प्रसंग, नाथांनीच म्हटल्याप्रमाणे, 'फुगडी खेळतां कृष्णासंग' असा आहे. फुगडीत या पाच गौळणी एकामागून दुसरी अशा येणार– की अवघ्या जणींना

सर्वगामी कृष्ण, एकदमच, पाच रूपांत खेळवीत आहे ? कसेही असो. या फुगडीच्या संदर्भामुळे या पाच रंगांना एक तऱ्हेचा रचनाबंध लाभला आहे. जयदेवाच्या काव्यातील गोपींनी कृष्णासंगे 'फुगडी' खेळतानाचे (रासक्रीडेचा भाग म्हणून) दृश्य कुणा चित्रकारांनी रंगबद्ध केल्याचे माहीत नाही. पण काही गौळणींचा एक गट, राधाकृष्णांपासून दूर असा, रंगवलेला आहे. हे रंगचित्रही पुढच्या काळातीलच– म्हणजे इ. स. १८ व्या शतकातील भांगडा–पहाडी शैलीतील एका उपशैलीतले. त्यात गोपी फक्त निरनिराळ्या रंगाच्या चुनड्या–ओढण्या नेसून एकत्र उभ्या आहेत. पण त्या एकनाथी गीतात मात्र कृष्णाच्या श्यामल रंगावर पीतांबराची चमकदार पिवळी रंगछटा– आणि हातांत हात घालून या पाच रंगाच्या पाच गौळणी समोर उभ्या– असा हा चित्रबंध काही वेगळेच परिमाण त्या पंचरंगी दृश्याला देत असेल ! फुगडीचे बलस्थान गती हे आहे. त्यामुळे याचा नृत्यबंध चांगलाच उठून दिसत असेल– नव्हे 'टिपरी' नाचाच्या वेळेला तो तसा दिसतोही. पण एखाद्या चलतचित्रपटातले स्थिर चित्रण आपणाला या पंचरंगी गौळणींच्या रंगविभ्रमांची व रंगीबेरंगी रंगसंयोजनेची कल्पना शक्य तर देऊ शकेल. एकनाथांच्या संवेदनेची कक्षा केवढी विस्तृत होती ते यावरून आपणांस कळून चुकते !

एकनाथांनंतरच्या काळात नाद–रंगांच्या संवेदनेबाबत आपणास रामदासांचेच काव्य घ्यावे लागते. समर्थ हे ब्रह्मचारी राम–मारुतिभक्त ! तरीही त्यांनी काही गौळणी लिहिल्या आहेतच. पण त्यांच्या रंगसंवेदनेची आपणास विशेष जाणीव होते ती त्यांच्या श्रीरामाच्या व श्रीशंकराच्या भूपाळ्यांत–

(१) " राम सर्वांगीं सांवळा ।
हेम अलंकार पिवळा ।
पिवळा मंडप विस्तीर्ण ।
मध्यें पिवळे सिंहासन ।...... "

ही पिवळी भूपाळी पारंपारिक 'उठोनिया प्रातःकाळीं' या भूपाळीहून वेगळी आहे.

(२) " धवळे भोळे चक्रवर्ती ।
धवळे अलंकार शोभती ।
धवळें धाम उमापति ।
सदा चित्तीं चिंतावा ।। "

ही धवळी भूपाळी प्रसिद्धच आहे. आपल्या पूर्वीच्या पिढ्यांनाच त्यातली रंगसंगती जाणवली होती आणि त्यामुळेच या भूपाळ्या, अनुक्रमे, 'पिवळी भूपाळी' व 'धवळी भूपाळी'[१८] या नावांनी ओळखल्या जातात ही नावे लोकाभिरुचीमुळे ढोबळ मानाने दिली गेली आहेत हे उघड आहे. या पंचायतनांपैकी 'पिवळ्या भूपाळीत'त श्रीभगवंतांचा व लक्ष्मणाचा पिवळा पीतांबर व सीतेची सुवर्ण-गौर कांती एवढेच नाही; तर त्यात रामाचा मेघश्याम नीलवर्ण, व हनुमंताचा शेंदरी रंग हेही तिथे आहेत आणि त्यामुळे रंगचित्रणाच्या मांडणीत रंगांचे साम्य-विरोधही आढळतील. पण पिवळ्या रंगाला प्राधान्य हे समर्थांच्या मानसप्रतिमेतील मुख्य परिमाण. 'धवळ्या भूपाळी'मध्ये भगवान शंकराच्या कैलासपर्वतावरील बैठकीमुळे पांढऱ्या-धवळ्या रंगाला प्राधान्य येणे स्वाभाविकच. शिवाय शंकर स्वतः कर्पूरगौर, पार्वती गौरांगी, नंदिकेश्वर कदाचित तांबुस-पिवळा मुळात असेल, कंठीचा नागही सुवर्णकांतीचा असेल– पण हे सगळेच वर्ण बर्फाच्या दुलईमुळे भुरकट 'धवळे' भासत असावेत. नाहीतर या शिवपंचायतनाच्या रंगयोजनेत साम्य-विरोधाच्या वर दर्शविलेल्या काही छटा शक्य होत्या– निदान कैलासाच्या शिखरतलावर आसनमंडित असलेल्या शिवशंकराच्या मागची नीलाकाशाची पार्श्वभू तरी तशी नक्कीच होती. शिवाय पार्वतीच्या केशसंभाराचा धवळेपणाला संमुख पण विरोधी असा काळसर रंगही, तसाच चित्रदर्शी आगळ्या रंगयोजनेचा होणे शक्य होते.

येथपर्यंत संत-भक्तांच्या रचनांतील 'रंग'– रसन पाहिले. आता एका जुन्या लोकगीतामधले व तत्सदृश सगनभाऊच्या लावणीतले 'रंग'–रूप पाहू :

लोकगीत :

" पिवळीच मी पाकोळी । पिवळे कृष्णनाथ
चाफ्याची कळी ।।[१९]

सगन :

" पिवळीच मी पाकळी । पिवळा प्राणसखा
चाफ्याची कळी ।। "[१९अ]





लौकिक, पण लावणीला जवळच्या गीतात गोपीचे पातळ पिवळे आहे, पदरावरील शेवंतीची फुले पिवळी; चोळीही पिवळीच. अशी ही पिवळी बनून गेलेली गोपी सोनचाफ्याच्या कळीसारख्या कृष्णनाथाला सर्वस्व समर्पण करते. यातले पिवळ्या रंगाचे हे सर्वंकष प्राधान्य, एकारलेल्या दृश्य परिणामाच्या दृष्टीने सदोष वाटण्यासारखे असले तरी वेधक आहे. सगनभाऊच्या लावणीतही त्याचीच आवृत्ती होत असलेली आढळते. रामदासी 'पिवळ्या-धवळ्या' भूपाळ्यांतही काहीसे तसेच झालेले आहे. इथले रंगसंयोजन असे सदोष भासले तरी त्यातले शब्दसामर्थ्य मनाला भुलविणारे आहे. शब्दमय श्राव्य काव्यकला आणि रंगमय दृश्य चित्रकला यांत असे अंतर राहणारच. काव्यामध्ये तन्मयता–तद्रूपता दर्शविण्यासाठी गोपी किंवा प्रिया पिवळी पाकोळी–पाकळी झाली. ही तन्मयता रंगद्रव्याच्या साहाय्याने दाखवायची झाली, तर कुशल चित्रकार काहीतरी वेगळीच रंगसंगती वा रंगसंयोजन करील. ज्या-त्या कलेच्या या मर्यादा आहेत. कवीचे 'रंगरसन' किंवा 'रंगसंवेदन' हे ज्या दिशेने जाईल त्याच दिशेने चित्रकाराचे रंगसंवेदन जाईल असे नाही. रामदासांच्या 'पिवळ्या भूपाळी'मुळे या 'पिवळ्या पाकळी'च्या लावणी-गीताचा विचार मनात तरळून गेला. तो येथे तसाच नमूद केला असला तरी इतर लावण्यांतही रंगांच्या आतषबाजीचा आढळ ठाई ठाई होतो. लावण्यांतून वेषभूषेतील रंगांचा उल्लेख एका लकबीचे अनुकरण म्हणून येत असतो. रामजोशी नायिकेला उद्देशून "केतकीपरिस ही पिवळी" असे आपल्याही एका लावणीत वर्णितो. परशुराम "उदी शाल भरजरी" असे एका लावणीत म्हणतो. सगनभाऊचीही तीच तऱ्हा– "रंग हिलवा (हिरवा?)" असे तो नायिकेच्या साडीचोळीच्या रंगाचे वर्णन करतो. होनाजी "हिरवी प्राणसखी अरवा" असे सांगून हिरव्या तपशिलाची यादीच देतो– खोप्यातला मरवा, हिरवा साज, लुगडे-चोळी वगैरे. आणि हे बघून प्राणसख्याचा जीवसुद्धा हिरवा–हिरवा होतो! ह्या अशा वर्णनातला एकसुरीपणा रुचिहीन वाटतो. पण परशुराम "काळी-गोरीच्या भांडणा"च्या लावणीत काळ्यागोऱ्या रंगाचा विरोधन्यास दाखवतो आणि सगनभाऊ तर "तुम्ही फूल गुलाबाचे, मी शेवंती पिवळी" असा विरोधी रंगांचा विन्यास सुरसपणे एका लावणीत करतो, अन् दुसरीत "लाल सुरेख मुखडा" दर्शवून मग वस्त्रेप्रावरणे, अलंकार यांचा रंग हिरवा आहे असे सांगून परस्परसंमुख रंगनियोजन करतो; आणि आणखी एका लावणीत आणखीनच बहार उडवितो– प्रियकराचा पोषाख न् शिरपेच व भिकबाळी शुभ्र वर्णून पुढे 'सैली पदतळीं' ; 'हिरव्या' पाचूची नि लोलक 'निळी'चा असा त्रिविध रंगसंयोग करतो. प्रभाकराने एका कवनात रंगांची अशीच जडणघडण केली आहे : सुदामा श्रीकृष्णाच्या मंदिरात प्रवेश करतो नि त्याचे डोळे दिपून जातात. कारण –

"घोटीव तिथें नील, शुद्ध पाचूची (हिरवी) जोतीं।
सरूवर हिऱ्यांचे खांब (शुभ्र) झळाळित ज्योती ।।
लालांची उधळी चौफेर माणिकमोती ।।
कड्पाट छतें मजले । रंगीन सजले ।
सोनेरी कामावरती । मळसूत्रीं सलग बंगले ।
ते लाल रंगले ।। – अलगत चक्रे फिरती ।।"

अशी त्या महालाची रंगसजावट आहे. एकंदरीत यात रंगांची 'उधळी'च (उधळण) जास्त, रंगसंयोजनदृष्टी बेताचीच! अशी ही रंगील्या शाहिरांची-लावणीकारांची रंगसृष्टी आहे. रंगीन मजेची, पण एकंदरीने भडकच. हीच प्राचीन म्हणजे जुन्या मराठी काव्याची अखेर होय!

पुरवणी १

"जुन्या कवींचे–रंगरसन"

ज्ञानेश्वरांचे आणखी एक पद जरा अधिक लक्षणीय आहे. त्यांत काळ्या रंगाची चढती भांजणी आहे आणि त्यांतली अनेक उपमान–उपमेये तर नामदेवांच्या वैशिष्ट्ययुक्त आणि संपूर्णपणे काळ्या रंगाच्या "रात्र काळी, घागर काळी" इत्यादी अनुपम गौळणीची-विराणीची आठवण करून देते. ज्ञानदेवीय गौळणीतले काही उल्लेख असे :

"काळियें रात्रिचा चंद्रमा की सांवळी बुंथी आम्हा ।।१।।
...म्हणोनि यमुना कालिंदीजळ सांवळे ।
योगिया शून्यातीत तटी मिळे ।।२।।
...दिठी सांवळा भरु गुंतलासे ।
मज नाठवे द्वैत काज रया ।।३।।"

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांची विरहिणी या असीम काळेपणातून अद्वैता-प्रत पोचते, तर नामदेवांची उल्लेखित गौळण "रात्र काळी" यामध्ये द्वैत रेंगाळत राहते. अर्थात अन्ती तेथे उपास्य-उपासकांचे एकरूप होणेच आहे. पण शैलीसहज व्यक्तीकरणात सुखद वेगळेपण उमटते एवढेच.

पुरवणी २

रंगांची मांडणी पाहता एकनाथांच्या 'पांच पंच-रंगी गौळणी' 'नंतर वामनाच्या 'रासक्रीडा' प्रकर-णातील रासोत्सवाचे सहजगम्य असे विरोधाभासी रंगदर्शन आपले लक्ष वेधते. वामनपंडित म्हणतात-(येथे श्लोक-चरणांच्या आश्रयाने-)

"गोऱ्या गौळणि, सांवळ्या हरितनू
रासोत्सवी नाचती ॥"[२२]

किती मनोहर हे काळ्या-गोऱ्याचे नियोजन ! 'हरितनू' बहुत आहेत, कारण रासोत्सवात प्रत्येक गोपीबरोबर एक कृष्णरूप अशी रचना होती. वामन हा पंडित असूनही रंगीला आहे.

पुरवणी ३

भक्तकवी विष्णुदास हे लावणीकारांनंतरचे-सन १८४४ साली जन्मले. त्यांनी लावण्याही लिहिल्या आहेत. पद (लावणी) १४६ मध्ये ते वर्णितात :

"हिरव्या बागेत बंगला नवा ।
हिरव्या रंगाने रंगवा ।

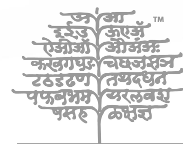
करावा पोशाख आज हिरवा, हिरवा, हिरवा ॥"[२३]

ही नायिकेची नायकाप्रत विनंती. पुढे क्र. १५० मध्ये "पिवळ्या चाप्याची कवळी । केवळ कळी पिवळी ॥" "पिवळिच मी पाकळी०" याचा हा प्रतिध्वनी दिसतो.

टीप : महानुभावांच्या विरागी वृत्तीतून असा राग-रंग क्वचितच आढळावा. तरीही नरेन्द्राच्या काव्यात किंवा माहिंभटाच्या 'जतीच्या आरत्यां' – मध्ये अशा रंगतीची स्थळेही रसिकांना आढळू शकतील. मुक्तेश्वर व श्रीधर यांच्या प्रदीर्घ रचनांत अशी रंगरसनाची स्थळे असणारच- नव्हे, आहेतच. मानवी स्त्रीदेह, अप्सरा, स्वर्गभूमी यांची वर्णने- आणि शृंगाराचे खेळ, विशेषत: राधा-कृष्णांच्या व गोपगोपींच्या रासक्रीडेचे, टिपरी नृत्यांचे, विविधरंगी गोफ विणीत-उलगडत नाचण्याचे प्रसंग यांची शब्दमय चित्रे रंगानुभूतींच्या संवेदनाला स्वाभाविक अशा घटना असतात. त्यामुळे या व इतरही आख्यानकवींच्या काव्यकृती वरील लेखातील तपशिलात भर निश्चितच टाकतील. पण येथे इतकेच.

संदर्भ-साहित्य :

१. प्रा. गी. भांडार, पृ. ११ (प्राचीन गीत भांडार) (संपा. ना. ग. जोशी, प्रका. मौज प्रकाशन, सन १९५९.)
१अ. उक्त, पृ. १०.
२. उक्त, पृ. ११.
३. "गीत गोविन्दम्" [सर्ग ६, प्रबंध १२] (निर्णयसागर, सन १९४९.) पृ. १०७.
४. गीतगोविन्दाची रंगचित्रे, सन १८ वे शतक, कांगडा-पहाडी शैली, केंद्रीय ललितकला अकादमी, नवी दिल्ली.
५. प्रा. गी. भांडार, पृ. २३.
६. स. सं. गाथा-नाम. क्र. ३२१ (सकल संत गाथा, १ ली आवृत्ती), आवटे, पुणे.
७. प्रा. गी. भांडार, पृ. ४१.
८. उक्त, क्र. १४ पाहा.
९. स. सं. गाथा, ज्ञाने० ५७.
१०. उक्त, क्र. ४४





११. उक्त, एक० क्र. ११८.
१२. उक्त, ज्ञाने० क्र. ३१ ते ३७.
१३. उक्त, ज्ञाने० क्र. ३८ ते ४४.
१४. प्रा. गी. भांडार, पृ. ६०.
१५. गीतगोविंद काव्यातील प्रारंभिक भागातील विविध उद्धरणे–हे व आधीची.
१६. वल्लभ संप्रदायी–वैष्णव भक्तीचा हा मूळ स्रोत आहे.
१७. स. सं गा. एक० क्र. ८५.
१८. श्री समर्थ ग्रंथ भांडार–उत्तरार्ध (भूपाळ्या) संपा. कै. ल. रा. पांगारकर
१९. प्रा. गी. भांडार, लोकगीतात्मक रचना, पृ. २१६.
१९.अ " वीरक्षेत्रीलावणी "–च्या शिळाप्रेस प्रतीला जोडून प्रथम दिलेल्या " सगनभाऊच्या लावण्या ".
२०. मराठी छंदोरचना (ना. ग. जोशी कृत) लावणीविभाग.
२१. स. सं गाथा, ज्ञानेश्वर, क्र. ७४.
२२. वामन पंडितकृत स्फुट प्रकरणे–रासक्रीडा प्रकरण.
२३. " विष्णुदासांची कविता, " क्र. १४६.







विज्ञानप्रसार : भाषिक माध्यमाची निवड

व. ग. भदे

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात नव्यानेच स्वतंत्र झालेल्या अनेक राष्ट्रांत विज्ञान व तंत्रविद्येच्या प्रसारासाठी वापरावयाच्या भाषेच्या समस्यांनी बिकट रूप धारण केले आहे. यांतील बऱ्याचशा समस्या या राष्ट्रांत एकत्र राहणाऱ्या विभिन्न समाजगटांच्या बहुभाषिकत्वामुळे आणि इतर राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय स्तरांवरील भाषेच्या उपयोगांचे पुरेसे आकलन न झाल्यामुळे उद्‌भवलेल्या आहेत.

या नवस्वतंत्र राष्ट्रांतील शासनांना सामान्यतः दोन प्रकारच्या भाषा उपलब्ध असतात. एक म्हणजे देशी भाषा (या बहुधा लहान लहान लोकगटांत अथवा भौगोलिक दृष्टया सीमित झालेल्या भागांत वापरण्यात येत असलेल्या आढळतात) आणि दुसऱ्या म्हणजे जगातील मोठ्या लोकसंख्येच्या बोलण्यात असलेल्या व अधिक विस्तृत प्रमाणावर संदेशवहनासाठी वा विचारविनिमयासाठी वापरात असलेल्या भाषा. जर अशा राष्ट्राने विज्ञान व तंत्रविद्येच्या प्रसारासाठी देशी भाषेची निवड करावयाचे ठरविले तर सर्वसाधारणपणे त्या राष्ट्रातील जास्तीत जास्त लोक जी भाषा बोलतात ती निवडण्यात येते (उदा. भारतात हिंदी). या निवडीमुळे गंभीर स्वरूपाचे अंतर्गत प्रश्न निर्माण होतात कारण उरलेले लोकगट ही भाषा स्वतःवर लादून घेण्यास विरोध करण्याची शक्यता असते (उदा. भारतात दक्षिणेतील राज्ये हिंदीला विरोध करतात). तथापि अधिक त्रासदायक गोष्ट म्हणजे देशी भाषा विज्ञान व तंत्रविद्या यांच्या ज्ञानप्राप्तीच्या व प्रसाराच्या दृष्टीने सहजसुलभ नसण्याची शक्यता असते. अशा भाषेत आवश्यक तांत्रिक परिभाषा उपलब्ध नसण्याचा व तीत सुगम भाषांतर करणेही अवघड असण्याचा संभव असतो. आणि यातूनच या भाषेचे आधुनिकीकरण करण्याची समस्या उद्‌भवणे शक्य असते.

अशा परिस्थितीत जर अशा नवस्वतंत्र राष्ट्राने विस्तृत संदेशवहनाची भाषा निवडावयाचे ठरविले, तर सुलभ निवड म्हणजे जुन्या वसाहती भाषेची (उदा. भारतात इंग्रजीची) होय. कारण अगोदरच ही भाषा काही लोक वापरीत असतात. परंतु अशा निवडीचा निराळाच अर्थ लावला जाण्याची शक्यता असते. एखादे राष्ट्र सांस्कृतिक वा धार्मिक एकात्मतेसाठीही भाषेची (उदा. अरेबिक) निवड करील; पण अशी निवड राष्ट्राच्या आधुनिकीकरणाच्या महत्त्वाकांक्षेला विरोधी ठरण्याची शक्यता आहे. सामान्यतः एखादे राष्ट्र विस्तृत प्रमाणात वापरात असलेली संदेशवहनाची भाषा निवडते. ती विज्ञान व तंत्रविद्येच्या ज्ञानप्राप्तीसाठी आणि पर्यायाने आधुनिकीकरणासाठी व राहणीमानात सुधारणा होण्यासाठी होय. तथापि अशा प्रकारच्या जागतिक भाषांची संख्या अगदीच मर्यादित असून त्यांत इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन व रशियन या भाषांचा समावेश होतो.

या समस्येला तोंड देण्यासाठी अनेक राष्ट्रांनी अशा पद्धती स्वीकारल्या आहेत की, ज्यांत विद्यार्थ्याला शाळेत प्रवेश केल्यावर प्राथमिक स्तरावर प्रादेशिक भाषा, द्वितीय स्तरावर राष्ट्रीय भाषा व तृतीय स्तरावर एक जागतिक भाषा अशा तीन भाषा शिकाव्या लागतात. या पद्धतीचा विद्यार्थ्यांवर आणि अशा सर्व भाषांसाठी शिक्षक व साधनसामग्री पुरविण्याच्या प्रश्नामुळे एकूण शैक्षणिक प्रणालीवर असह्य ताण पडतो. हा ताण अतिशय खर्चिक असण्याबरोबरच देशात स्वयंपूर्ण विज्ञान-परंपरा रुजविण्यासाठी आवश्यक असलेल्या जटिल स्तरीय शैक्षणिक कार्यक्रमावर त्यामुळे अनिवार्य मर्यादा पडतात.

संशोधनात्मक व इतर प्रकारची माहिती संग्रहित करण्याच्या व जरुरीप्रमाणे ती पुन्हा मिळविण्याच्या आधुनिक साधनप्रणालीमुळे (उदाहरणार्थ, मायक्रोफिल्मवर छायाचित्रण करण्याच्या, गणकयंत्रात चुंबकीय फितीवर किंवा तबकडीवर नोंदविण्याच्या इत्यादी) हा प्रश्न अधिकच गुंतागुंतीचा बनला आहे.

अनुक्रमणिका

अशी संग्रहित माहिती रोम, दिल्ली इत्यादी ठिकाणच्या केंद्रांतून सुलभपणे उपलब्ध होऊ शकते. तथापि आतापावेतो संग्रहित झालेली बहुतेक माहिती इंग्रजीत आहे. या माहितीसंग्रहात सर्वाधिक भर टाकणारे व तिचा सर्वाधिक उपयोग करणारे इंग्रजी भाषिक लोकच आहेत आणि याखेरीज या संग्रहाची व्यवस्था ठेवणारे तेच आहेत. यामुळे या माहितीचा उपयोग करण्यासाठी इंग्रजीचे ज्ञान असणे अत्यावश्यक ठरते.

एखाद्या जागतिक भाषेचे, विशेषतः इंग्रजीचे ज्ञान असणे नवस्वतंत्र राष्ट्रांना अत्यावश्यक आहे ही वस्तुस्थिती मान्य करणे कितीही अप्रिय व अवघड असले, तरी हे ठामपणे प्रतिपादन करणे सर्वथा वाजवी वाटते. यापेक्षा अन्य कोणताही मार्ग चोखाळणे म्हणजे या राष्ट्रांच्या आधुनिकीकरणाच्या क्षमतेवर मर्यादा घालणे होय. नवस्वतंत्र राष्ट्रांनी सांस्कृतिक वारसा लाभलेली देशी भाषा समृद्ध करणे व एखाद्या जागतिक भाषेची आवश्यकता यांत समतोल साधला पाहिजे. जपानमध्ये याकरिता मोठी कुशल भाषांतर यंत्रणा उभारलेली असून सौदी अरेबियाने वैज्ञानिक व तांत्रिक विषयांचे इंग्रजीतून प्रशिक्षण देण्याचे कार्य प्रचंड प्रमाणावर हाती घेतले आहे.

अनेक विकसनशील राष्ट्रांजवळ योग्य प्रकारची भाषिक यंत्रणा उभारण्याकरिता गुंतविण्याइतकी साधनसंपत्ती उपलब्ध नाही ही वस्तुस्थिती आहे आणि बऱ्याचशा राष्ट्रांनी घेतलेले भाषाविषयक निर्णय बहुधा राजकीय निकषावरच घेतलेले आहेत. विकसित राष्ट्रांवरील व त्यांच्या माहिती-प्रणालींवरील अवलंबित्व जसजसे वाढेल तसतसे नवस्वतंत्र राष्ट्रांचे भाषिक प्रश्न अधिकाधिक तीव्र होत जातील. काळ वेगाने जात असला, तरी अद्यापही भाषिक पर्यायांची तपासणी करणे व राष्ट्राच्या गरजेनुसार भाषिक धोरणांची आखणी करणे शक्य आहे.

भारताच्या बाबतीत वरील समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर ३५ वर्षे उलटली तरी अद्याप ठामपणे करण्यात आलेला नाही. याची बरीचशी कारणे राजकीय असली, तरी या धोरणाचा दूरगामी परिणाम काय होईल, याचा फारसा विचार झालेला दिसत नाही.

भारतात आज अनेक प्रादेशिक भाषांतून प्राथमिक व माध्यमिक आणि काही प्रमाणात पदवीपर्यंत शिक्षण दिले जात असले, तरी त्याला इंग्रजी हा पर्याय ठेवलेला आहे. आणि अद्याप माध्यमिक शालोत्तर विज्ञान व तंत्रविद्याविषयक सर्व शिक्षण इंग्रजीतून दिले जात असल्याने आणि अखिल भारतीय पातळीवरील बहुतेक स्पर्धात्मक परीक्षा मुख्यत्वे इंग्रजीतून घेतल्या जात असल्याने पालकांची व पर्यायाने विद्यार्थ्यांचाही इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांत प्रवेश मिळविण्याकडे मोठ्या प्रमाणावर कल आढळून येतो. तथापि एखाद्या विषयाचे प्राथमिक ज्ञान मातृभाषेतून वा प्रादेशिक भाषेतून दिले, तर विद्यार्थ्याला विषयाचे आकलन होण्यास चांगली मदत होते, असा अनुभव आहे आणि प्राथमिक स्तरावरच मग नवीन भाषेची अडचण उद्भवत नाही. माध्यमिक शालेय स्तरापर्यंत विज्ञान व तंत्रविद्येतील शिक्षण देण्याइतपत भारतातील प्रादेशिक भाषांचे समृद्धीकरण निश्चितपणे झालेले आहे. उच्च शिक्षणासाठी मात्र सर्वत्र वैज्ञानिक व तांत्रिक विषय इंग्रजीतून शिकविले जात असल्यामुळे प्रादेशिक भाषेतून शिक्षण घेतलेले विद्यार्थी प्रथमतः थोडेफार गोंधळून जातात. याकरिता माध्यमिक शाळेच्या शेवटच्या वर्षी इंग्रजी संज्ञांची तोंडओळख करून देणे आवश्यक आहे. असे पारिभाषिक शब्द बहुतेक पाठ्यपुस्तकांच्या शेवटी वा त्यातील प्रत्येक धड्याच्या शेवटी किंवा तेथल्या तेथे कंसात दिलेले असतात. परंतु विद्यार्थ्याला ते समजावून सांगण्याचे जाणीवपूर्वक प्रयत्न करण्यात येत नाहीत.

उच्च वैज्ञानिक व तांत्रिक शिक्षण अद्यापही भारतात इंग्रजीतून दिले जात आहे, याबद्दल अनेकजण चिंता प्रकट करतात. या विषयांवरील अनेक पुस्तके प्रादेशिक भाषांतून लिहिण्यात (खरे म्हणजे लिहून घेण्यात) आलेली आहेत. तथापि महाविद्यालयातील माध्यम इंग्रजीच असल्याने या पुस्तकांचा खप अगदीच नगण्य आहे. भारतात उपलब्ध असणाऱ्या पुस्तकांचे अधिकतम ग्राहक (संख्येच्या दृष्टीने) म्हणजे विद्यार्थी हेच होत. मात्र ते विकत घेतात ती पुस्तके बहुधा पाठ्यपुस्तकेच असतात. भारतात इंग्रजी भाषेत अशी पाठपुस्तके विपुल प्रमाणात उपलब्ध आहेत आणि त्यांतील बहुतेक परदेशी लेखकांनी लिहिलेली असतात. प्रादेशिक भाषांत वैज्ञानिक व तांत्रिक विषयांवर पाठ्यपुस्तके

फारसी उपलब्ध नसल्याने या विषयांत प्रादेशिक भाषामाध्यम सुरू होत नाही आणि असे माध्यम अधारीत नसल्याने पाठ्यपुस्तके तयार होत नाहीत असे एक विचित्र दुष्टचक्र गेली अनेक वर्षे चालू आहे.

माध्यमिक स्तरावर आठवीनंतर इंग्रजीतून विज्ञान विषय शिकविण्याचे फर्मान महाराष्ट्रात काही वर्षांपूर्वी निघाले होते. तथापि राजकीय दबावामुळे व खेडेगावातील शाळांतून हे विषय इंग्रजीतून शिकविणारे शिक्षक मिळणे अशक्य असल्याचे आढळून आल्यावर ही योजना मागे पडली.

भारतात हिंदीला दक्षिणी राज्यांचा विशेष विरोध असल्याने ती घटनेनुसार राष्ट्रभाषा असूनही उच्च वैज्ञानिक व तांत्रिक शिक्षणासाठी तिचा वापर अद्याप होऊ शकलेला नाही. तसेच आधुनिक वैज्ञानिक व तांत्रिक ज्ञान हिंदीत वा प्रादेशिक भाषेत आणावयाचे म्हणजे फार मोठ्या प्रमाणावर पारिभाषिक शब्दांची अडचण भासते. या दृष्टीने महाराष्ट्रात भाषा संचालनालयाने व पुणे विद्यापीठाने वैज्ञानिक परिभाषा तयार करण्याचा मोठ्या प्रमाणावर प्रयत्न केला. तथापि ही परिभाषा अद्याप रूढ होऊ शकलेली नाही. आणि शिक्षणाच्या माध्यमाच्या प्रश्नामुळे ती रूढ करण्याचे प्रयत्नही विरळाच झालेले आढळतात. ही परिभाषा प्रत्यक्ष वापरात आल्याशिवाय व पाठ्यपुस्तकांत तिचा विस्तृत वापर केल्याखेरीज नुसती परिभाषा तयार करूनही काही उपयोग नाही. कारण वाक्यामध्ये शब्दांचा प्रत्यक्ष उपयोग करून पाहिल्याशिवाय निव्वळ शब्द तयार करण्याचा अट्टाहास व्यर्थ होय.

अखिल भारतीय स्तरावर परिभाषेत एकसारखेपणा आणण्याच्या दृष्टीने केंद्र सरकारने प्रयत्न केले आहेत. पण या प्रयत्नांत हिंदी, संस्कृत व इंग्रजी या भाषांतील शब्दांवर अतिरेकी भर दिल्याने हे प्रयत्न जवळजवळ निष्फळच ठरले आहेत.

वरील सर्व बाबींचा विचार करता आधुनिक विज्ञान व तंत्रविद्या यांचे उच्च शिक्षण इंग्रजीतूनच देण्याखेरीज पर्याय नाही, असे दिसून येते. येथे भाषाभिमान, राष्ट्राभिमान वगैरे प्रकारची आवाहने अनर्थकारक ठरतात भारतातील विविध राज्यांतील शास्त्रज्ञांना व तंत्रज्ञांना एकमेकांशी संपर्क साधण्यासाठी इंग्रजीचाच वापर करावा लागत आहे. जपानप्रमाणे आपल्याकडे मोठी भाषांतरयंत्रणा अस्तित्वात नसल्याने व प्रादेशिक भाषांचे योग्य तितके आधुनिकीकरण झालेले नसल्याने अन्य पर्याय नाही. याखेरीज जपानप्रमाणे एकाच भाषेत येथे भाषांतर करावयाचे नसून अनेक प्रादेशिक भाषांत भाषांतर करावे लागेल व त्यामुळे अशी भाषांतरयंत्रणा अतिशय खर्चिक होईल.

विविध वैज्ञानिक विषयांतील भाषा ही असंख्य तांत्रिक शब्दांनीच (अलीकडच्या काळात DNA, LASER, COBOL, SOFAR इत्यादींसारख्या आद्याक्षरांनी बनलेल्या शब्दांनीही) भरलेली असते आणि हे शब्द ओढून ताणून प्रादेशिक वा राष्ट्रीय भाषांत भाषांतरित स्वरूपात आणावयाचे म्हणजे एक दिव्यच आहे. मध्यंतरी फ्रान्समधील विज्ञान खात्याच्या मंत्र्यांनी असे एक फर्मान काढले की, जे शास्त्रज्ञ त्यांच्या संशोधन निबंधांत इंग्रजी शब्दांचा वापर करतील त्यांचे अनुदान बंद करावे. तथापि हे शास्त्रज्ञ ज्या विषयांत संशोधन करीत होते त्या विषयांत तशाच स्वरूपाचे संशोधन करणारे अन्य संशोधक बहुतांशी इंग्रजी भाषिकच असल्याने त्यांच्याशी संपर्क साधण्यासाठी इंग्रजी शब्दांचा वापर करणे व ते तसेच आपल्या भाषेत रूढ करणे अपरिहार्य आहे असे दिसून आले. इंग्रजीच्या दीर्घकालीन परिचयामुळे भारतीय प्रादेशिक भाषांत कित्येक इंग्रजी (व काही प्रमाणात अपभ्रष्ट स्वरूपातही) शब्दांचा वापर विस्तृत प्रमाणावर रूढ झाला आहे. उदाहरणार्थ, एंजिन, इंजेक्शन, टरबाइन, नट, बोल्ट, रेडिओ इत्यादी. शिक्षित वा अर्धशिक्षित असे व्यावसायिक लोक एकत्र आले म्हणजे त्यांचे संभाषण अशा इंग्रजीमिश्रित भाषेतच चाललेले असते, आणि हे अपरिहार्य आहे.

वरील सर्व गोष्टींचा विचार करता विज्ञान व तंत्रविद्याविषयक प्राथमिक व माध्यमिक स्तरांवर प्रादेशिक भाषांतून आणि उच्च शिक्षण इंग्रजीतून देणे फारसे वावगे ठरणार नाही आणि सध्या ही पद्धत मोठ्या प्रमाणावर चालूही आहे व ती व्यावहारिकही आहे. भाषाभिमानी व राष्ट्राभिमानी लोकांची त्याविरुद्ध अधून मधून हाकाटी चालू असली, तरी शेवटी व्यावहारिक सोय हाच महत्त्वाचा निकष मानणे श्रेयस्कर आहे, असे वाटते.



ऋग्वेदातील तथाकथित आर्य-अनार्य संघर्ष (लेखांक ३)

नी. र. वऱ्हाडपांडे

लिंगपूजा, पुरन्दर इन्द्र व दाशराज्ञ युद्ध

शारीरिक वा भाषिक, कोणत्याही अर्थी आर्य / अनार्य अशा वंशांचा उल्लेख ऋग्वेदात नाही. तेव्हा या दोन अर्थी आर्य/अनार्य संघर्षाचा उल्लेख ऋग्वेदात असणे शक्य नाही हे आतापर्यंत पाहिले. आता उपासनाभेद वा स्वकीय/परकीय वगैरे कारणांमुळे दोन मानवसमूहांत होणाऱ्या संघर्षाच्या स्वरूपाचा आर्य/अनार्य संघर्ष ऋग्वेदात आहे काय हे पाहू.

काही लोकांच्या मते आर्य हे यज्ञ करणारे असल्यामुळे मूर्तिपूजेचे विरोधक होते, त्याचप्रमाणे लिंगरूपाने मूर्तिपूजा करण्याच्या प्रघाताचा ते अनिवार तिरस्कार करीत होते. हे लिंगपूजक व मूर्तिपूजक आदिवासी होते व आर्य हे परकीय आक्रमक होते.

पण या मताला ऋग्वेदाच्या एका अक्षराचाही आधार नाही. ऋग्वेदात मूर्तिपूजेचा कुठेच निषेध नसून ४.२४.१० मध्ये ती सर्रास प्रचलित असल्याचा उल्लेख आहे. "माझा इन्द्र दहा गायींना कोण विकत घेईल? जेव्हा तो वृत्राला मारील तेव्हा तो मला कोण परत करील?" असे या ऋचेचा कर्ता विचारीत आहे. इन्द्र म्हणजे इन्द्राची मूर्तीच फक्त विकली जाऊ शकते, इन्द्र विकला जाऊ शकत नाही यावरून मूर्तिपूजेचा उल्लेख निर्विवाद आहे. दुसऱ्या ओळीवरूनही देवाला साकडे घालून दमदाटीने त्याच्याकडून आपली कामे करवून घेण्याची जी एक पद्धत आहे तिचा निर्देश दिसतो. इन्द्राची प्रार्थना करून या ऋचाकाराचे काम होत नाही म्हणून त्याने तो विक्रीस काढला आहे. पण न जाणो, ज्याने तो विकत घेतला त्याच्याकडे गेल्यावर इन्द्राला आपला रुसवा जाणवून तो आपले काम करील अशी त्याला खंत वाटते आहे. म्हणून इन्द्राने जर वृत्राला मारले तर तो त्याला परतही पाहिजे आहे.

मूर्तिपूजेच्या विरुद्ध ऋग्वेदात काहीच नसले तरी लिंगपूजेचा विरोध आहे असे दाखविण्यासाठी ७.२१.५ चा आधार घेण्यात येतो. आमच्या यज्ञात शिस्नदेव न येवोत अशी या ऋचेत प्रार्थना आहे. तसेच १०.९९.३ मध्ये इन्द्र शतद्वार शत्रुपुरात लपवून ठेवलेले धन बलाने हरण करतो व शिस्नदेवांना मारतो असे म्हटले आहे ही वरील गोष्टीचीच पुष्टी समजण्यात येते.

या दोन्ही ठिकाणी शिस्नदेव याचा लिंगपूजक असा अर्थ करण्यात आला आहे. पण सायण त्याचा अर्थ शिस्नाशी क्रीडा करणारे म्हणजे विकृत कामुक असा करतो. असा अर्थ का होऊ शकत नाही याचे समाधानकारक उत्तर लिंगपूजक असा अर्थ करणाऱ्यांजवळ नाही.

पण "लिंगपूजक असा अर्थ होऊ शकत नाही याला तरी प्रमाण काय?" असे यावर विचारण्यात येईल. यावर अनेक उत्तरे आहेत. लिंगपूजक यज्ञात कशासाठी येत होते ? लिंगपूजेप्रमाणे ते यज्ञातही भाग घेत होते काय ? की यज्ञाचा बीमोड करायला मारीच, सुबाहुप्रमाणे येत होते ? बीमोड करायला येत असतील तर नुसते ते न येवोत ही प्रार्थना, चाळीस चाळीस वर्षे भीतीने दडून बसलेल्या शम्बरासारख्यांना हुडकून काढून ठार मारणाऱ्या इंद्राला करणे विचित्र वाटते. वरील दुसऱ्याच ऋचेत इन्द्राने शतद्वार पुरात शिरून शिस्नदेवांचा फडशा पाडल्याचे वर्णन आहे. तेव्हा यज्ञाचा विध्वंस करायला येणाऱ्या शत्रूंना इन्द्राने केवळ यज्ञात येण्याची मनाई करावी एवढ्यावरच यज्ञकर्त्याचे समाधान होणे शक्य नव्हते. सयुक्तिक अनुमान हेच दिसते की, शिस्नदेव यज्ञातदेखील भाग घेत असत. पण शिस्नाशी क्रीडा करणारे म्हणजे एकप्रकारच्या कामुक विकृतीच्या आहारी गेलेले कोण हे त्यांच्याकडे पाहून कळत नसल्यामुळे असे विकृत लोक आमच्या यज्ञात

अनुक्रमणिका

येऊन त्याचे पावित्र्य नष्ट न करोत अशी प्रार्थना केलेली आहे.

दुसऱ्या ऋचेत इन्द्राने शिस्नदेवांना मारले असे वर्णन आहे. शिस्नदेव म्हणजे शिस्नाशी क्रीडा करणारे विशिष्ट विकृतकामी असा अर्थ न करता सायणाप्रमाणे नुसता अब्रह्मचर्याः असा अर्थ केला तर इन्द्र साऱ्या विवाहितांना मारीत सुटला असा भलताच अर्थ निघतो. तेव्हा केवळ अब्रह्मचर्याः असा अर्थ घेऊन चालणार नाही. शिस्नाशी क्रीडा करून विकृत रीतीने कामपूर्ती करणारे काही लोकसमूह अस्तित्वात होते व त्यांना इन्द्राने मारले असे समजले पाहिजे.

"शिस्नदेवा याचा अर्थ विकृत कामी असा होऊ शकला तरी शिस्न हा ज्यांचा देव आहे ते म्हणजे लिंगपूजक असा अर्थ होऊच शकत नाही कशावरून ?" हा प्रश्न उरतोच. या प्रश्नाचे उत्तर देताना विधुशेखर भट्टाचार्य म्हणतात की मातृदेव, पितृदेव, स्त्रीदेव इत्यादी शब्दांत मातेला देव मानणारे, पित्याला देव मानणारे वा स्त्रीला देव मानणारे असा अर्थ होत नाही, तर या सर्वांना देवासमान पूज्य मानणारे म्हणजे तत्परायण असा अर्थ होतो. त्याचप्रमाणे शिस्नाला देव न मानता देवासमान पूज्य मानणारे म्हणजे तत्परायण असाच शिस्नदेव याचा अर्थ केला पाहिजे. पण हे उत्तर समाधानकारक नाही. शिस्नदेव याचा अर्थ शिस्नपरायण असा होऊ शकतो एवढेच फक्त विधुशेखर भट्टाचार्यांनी दाखवून दिले आहे. लिंगपूजक असा अर्थ होऊच शकत नाही असे त्यांनी दाखवून दिलेले नाही.

शिस्नदेव या शब्दाचा लिंगपूजक असा अर्थ करण्यावर मुख्य आक्षेप असा आहे की, लिंगाची पूजा करणाऱ्यांना लिंगदेव असे कुणीच म्हणत नाही. कारण ते लिंगाला देव मानत नसून फक्त त्याचे प्रतीक मानतात. मूर्तिपूजकाला कुणीही मूर्तिदेव म्हणत नाही, कारण मूर्तिपूजक हा मुळी मूर्तीला देव समजतच नाही.

लिंगपूजा आणि विष्णू

लिंगपूजा ही यज्ञकर्माच्या विरोधी होती व यज्ञकर्मी आर्यांचे लिंगपूजक अनार्य हे शत्रू होते हे म्हणणे याप्रमाणे गळून पडते. लिंगपूजा ही वेदविरोधी नाही याला वेदातच दुसरीही प्रमाणे आहेत. उदाहरणार्थ, ७·१००·६ मध्ये ऋषी म्हणतो, "हे विष्णो, मी शिपिविष्ट आहे असे तू म्हणतोस, हे काय सांगण्यासारखे झाले ? तू संग्रामामध्ये अन्य रूप धारण करता झालास. हे तुझे वर्प म्हणजे रूप तू आमच्यापासून लपवून ठेवू नकोस."

पूर्वी विष्णू आपले रूप टाकून व दुसरे कृत्रिम रूप धारण करून संग्रामात वसिष्ठाचे साहाय्य करता झाला या घटनेला उद्देशून ही ऋचा आहे. निरुक्त म्हणते की, शिपिविष्ट व विष्णू ही विष्णूची दोन नावे आहेत. औपमन्यव म्हणतात की, पूर्वीचे म्हणजे शिपिविष्ट हे नाव कुत्सार्थी आहे. हा कुत्सार्थ म्हणजे शेपाप्रमाणे प्रकाशाचे दर्शन न घेणारा. हे अश्लीलार्थक असल्यामुळे प्रशस्त नाही असे सायण म्हणतो. तेव्हा शिवाप्रमाणेच विष्णूची देखील लिंगरूपाने कल्पना व बहुधा उपासना केली जात होती असे दिसते.

विष्णू स्वतःला शिपिविष्ट म्हणवितो हे ऋचाकाराला आवडत नाही. तेव्हा विष्णूला जे रूप न लपविण्यासाठी तो विनवीत आहे ते शिपिविष्टाहून वेगळे संग्रामातले रूप आहे. संग्रामात विष्णू शिपिविष्ट नव्हता, अन्यरूप होता.

हर हर महादेव अशी रणगर्जना करताना जे महादेवाचे रूप मनात असते ते लिंगरूप नसते. लिंगरूपाने ज्याची पूजा होते तो महादेव हा संग्रामाचाही देव आहे. पण संग्रामात स्फूर्ती देणारे त्याचे रूप वेगळे.

तेव्हा महादेवाची पौराणिक काळी लिंगरूप व संग्रामदेवतारूप अशी जी दोन रूपे होती तीच वैदिक काळी विष्णूची होती. वैदिक आर्य हे स्वतःच लिंगपूजक होते. ते लिंगपूजकांचा शत्रू म्हणून उल्लेख करतील हे संभवत नाही.

शतरुद्रियामध्ये रुद्राला चोरांचा पती म्हटले आहे. पुढील वाङ्मयात रुद्राला उच्छिष्टभाक् म्हटले आहे, कारण देवतांना हवि देऊन झाल्यानंतर उरलेला भाग रुद्राला द्यायचा असतो. लौकिक विधीमध्ये रुद्राला पिंड मात्र दिले जातात. अग्निहोत्र यज्ञामध्ये प्रजापतीला दिलेल्या दुसऱ्या हवनानंतर अध्वर्यूने पळीच्या विशिष्ट हालचालीने रुद्राला स्वतःच्या घरी परत पाठवावे अशी पद्धत होती. यावरून रुद्र वा

अनुक्रमणिका

शिव हा मुळात आर्यांचा देव नव्हता असे दांडेकर अनुमान काढतात.

पण असे अनुमान काढण्यास जागा नाही. २.३३.५ मध्ये हवीमभिर्हवते यो हविर्भिः । रुद्राचे हवींच्या साहाय्याने आवाहन केले जाते असे स्पष्ट म्हटले आहे. १.११४.३ मध्ये अश्याम ते सुमतिं देवयज्यया– आम्ही देवयज्ञाने तुझी सुमति प्राप्त करतो– जुहवाम ते हविः । –तुला आम्ही हवि अर्पण करतो वगैरे वचने आहेत. त्यावरून रुद्र हा इतर वैदिक देवतांप्रमाणेच यज्ञीय देव होता हे स्पष्ट होते. खुद्द ऋग्वेदात रुद्राचे असे स्वरूप असल्यावर पुढील वाङ्मयाच्या आधारावर त्याला अवैदिक ठरविणे विचित्र आहे.

शिवाय पुढील वांङ्मयावरूनही असे काही ठरत नाही. वैदिक रुद्र देखील कोपिष्ट देव आहे. आमच्या नमस्कारात काही चूक झाल्यामुळे रुद्रा तुला क्रोध न येवो अशी २.३३ मध्ये प्रार्थना केली आहे. तुझ्या सेना आमच्या ऐवजी दुसऱ्या कुणाचा निःपात करोत असे म्हटले आहे. क्रुद्ध देवता रोग, चोऱ्या आदि सेनांच्या साहाय्याने त्रास देते म्हणून रुद्राला चोरांचा पती म्हटले आहे. रुद्राला परत आपल्या घरी पाठवणे हा रुद्राचा अधिक्षेप नसून त्याची सन्मानपूर्वक बोळवण आहे. गणपतिविसर्जनाच्या चालीवरून गणपतीचा अधिक्षेप सिद्ध होत नाही. लौकिक विधीत रुद्राला पिण्ड दिले जातात यावरून तो वैदिक देव नसून लौकिक आहे असे सूचित केले गेले आहे. लौकिक विधी अवैदिक होते असे यात गृहीत धरले गेले आहे. हे आपल्या परंपरेच्या सर्वथैव विरुद्ध आहे. सर्व वेद उपलब्ध नाहीत म्हणून लोकाचारांवरून वेदांचे अनुमान करावे अशी परंपरा आहे. वेद हे लोकाचारांच्याच एका लहानशा अंशाचे उपलब्ध लिखित रूप आहे. म्हणून लौकिक परंपरा उपलब्ध वेदात सापडत नसल्या तरी अनुपलब्ध वेदात असल्याच पाहिजेत असा परंपरामान्य सिद्धांत आहे.

लिंगपूजा अवैदिक होती या म्हणण्याला ऋग्वेदात आधार सापडत नाही, पण ऋचाकाराला विष्णूचे शिपिविष्ट हे रूप आवडत नाही यावरून ऋग्वेदकाली देखील लिंगपूजेला विरोध होत होता असे अनुमान काढणे अयुक्तिक होणार नाही. लिंगपूजा सर्वांना आवडणे शक्य नाही कारण जननेन्द्रियांच्या बाबतीत गोपनीयता राखावी अशी परंपरा फार प्राचीन आहे. यात आर्य आणि अनार्य हा वाद घुसडण्याची जरूर नाही. लेडी चॅटरलीज लव्हर ही डी. एच्. लॉरेन्सची कादंबरी अश्लील आहे म्हणून तिच्यावर कात्री फिरविण्यात आली होती. टपालाने असेल्या अश्लील मजकुराची ने-आण करण्याचे नाकारले होते. ही कादंबरी वाचताना मला शिमग्यातील कवित्वात व तिच्यात काही फरक वाटला नाही. असे असून न्यायाधीशाने तिच्यात साहित्यिक गुण आहेत, ती अश्लील नाही व तिचे समाजात चलन होऊ देण्यास काही हरकत नसावी असे मत दिले. एकाच कादंबरीची पंकस्नान व उच्च साहित्य म्हणून एकाच इंग्रज समाजात सम्भावना झाली. पण लॉरेन्सला अश्लील ठरविणाऱ्यांनी तो आंग्लसंस्कृतीच्या बाहेरचा कोणी अनांग्ल होता असे अनुमान काढले नाही. तेव्हा लिंगपूजा व तिचा विरोध यावरून आर्य/अनार्यसंघर्ष सिद्ध होत नाही. आजही लिंगपूजेला नावे ठेवणारे आर्यसमाजी व सनातनी देखील आढळतात. लिंगपूजा ही मुळी लिंगपूजा नाहीच, ती अग्निपूजा आहे असे महाभारताचा आधार देखील डावलून घुलेशास्त्रींनी प्रतिपादन केले आहे. एवढ्यावरून घुलेशास्त्री ज्या समाजाचे घटक होते त्यात लिंगपूजा प्रचलित नव्हती असे अनुमान निघू शकेल काय ?

लिंगपूजेला विरोध होणे स्वाभाविक आहे, त्याचप्रमाणे यज्ञाला देखील विरोध होणे स्वाभाविक आहे. उपनिषदांत यज्ञ हे फुटक्या नावेसारखे आहेत असे म्हटले आहे. एवढ्यावरून उपनिषदे अनार्यांची होती असे कुणी म्हणत नाही. पुढील काळात ज्याने यज्ञाला विरोध केला तो गौतमबुद्ध स्वतःच्या मूलभूत सिद्धान्तांना आर्यसत्ये म्हणतो. वैदिकांनी देखील त्याला कधी अनार्य म्हटले नाही. तीच गोष्ट महावीराची आहे. तो देखील वैदिक उपासनापद्धती मानीत नव्हता. पण त्याला अनार्य म्हटलेले नाही. दास, दस्यु, पणि वगैरे अनार्य मानले गेले ते केवळ यज्ञ करीत नव्हते एवढेच केवळ नव्हे तर कोणतीच उपासना करीत नव्हते. त्या अतिमानवी शक्ती होत्या व आर्यांच्या देवांशी लढू शकत होत्या. केवळ यज्ञावर विश्वास नसणाऱ्या

मानवांना अनार्य म्हटल्याबद्दल ऋग्वेदात पुरावा नाही.

शिस्नदेवा वगैरे शब्दांवरून वेदात शिवोपासनेच्या विरुद्ध प्रचार आहे असे म्हणणाऱ्यांच्या तर्कपद्धतीचे अनुकरण करायचे तर त्यांच्या अंगलट येणारी अनुमाने काढता येतात. उदा.,

यो वाचा विवाचो मृध्रवाचः पुरू सहस्राशिवा जघान।
तत्तदिदस्य पौंस्यं गृणीमसि पितेव यस्तविषी वावृधे शवः ॥ १०·२३·५

जो इन्द्र केवळ वाणीने विवाक् व मृध्रवाक् अशा सहस्रावधी अशिवांना मारतो, पिता ज्याप्रमाणे पुत्राची तविषी म्हणजे शक्ती वाढवितो त्याप्रमाणे शक्ती वाढविणाऱ्या त्या इन्द्राचे ते ते पौरुष आम्ही स्तवितो.

येथे विवाचः म्हणजे विकृतवाचः, व मृध्रवाचः म्हणजे परभाषा बोलणारे असे पाश्चात्त्य पंडितांप्रमाणे अर्थ करून अशा अनार्य भाषा बोलणाऱ्या अशिवांचा म्हणजे शिवोपासना न करणाऱ्यांचा इन्द्र निःपात करतो असा अर्थ केल्यास वैदिक आर्य शिवोपासनेच्या विरुद्ध होते असा ओढून ताणून इतर ऋचांतून अर्थ निष्कर्ष काढणारे काय उत्तर देतील?

पुरन्दर इन्द्र व आर्य / अनार्य संघर्ष

ऋग्वेदात उपासनाभेदाने देखील आर्य / अनार्य-संघर्ष दाखविणे शक्य नाही असे आतापर्यंत प्रतिपादन केले. आता आर्यांचा प्रमुख देव जो इंद्र त्याने शत्रूंची म्हणजे अनार्यांची पुरे शतशः फोडून त्यांचा निःपात केला अशी शतशः वर्णने आहेत असे नेहमी म्हणण्यात येते त्यात किती तथ्य आहे हे पाहू.

खालील उल्लेख पहा :–

१) त्वं पुरं चरिष्ण्वं वधैः शुष्णस्य सं पिणक्।
त्वं भा अनु चरो अध द्विता यदिन्द्र हव्यो भुवः ॥ ८·१·२८

हे इन्द्रा, जेव्हा तू दोन प्रकाराने हव्य म्हणजे आह्वानाचा विषय झालास तेव्हा तू शुष्णाची चल पुरे फोडलीस व तेजस्वी असा तू शुष्णाच्या पाठलागास लागलास.

येथे शुष्णाचे पुर चरिष्णु म्हणजे चालणारे आहे. तेव्हा हा अनार्यांचा किल्ला असू शकत नाही.

इन्द्राने शुष्णाची म्हणजे वर्षाव होऊ न देता शोष निर्माण करणाऱ्या शक्तींची चरिष्णु पुरे म्हणजे संचार करणारे मेघ फोडले व भाः म्हणजे संदीप्त अशा विजेचे रूप धारण करून तो त्याच्या पाठीस लागला हे स्पष्टपणे पर्जन्यदेव इन्द्राने बऱ्याच काळ आकाशात दिसणाऱ्या पण वृष्टी न करणाऱ्या मेघाला वृष्टी करायला लावल्याचे वर्णन आहे.

२) विदुष्टे अस्य वीर्यस्य पूरवः पुरो यदिन्द्र शारदीरवातिरः सासहानो अवातिरः।
शासस्तमिन्द्र मर्त्यमयज्युं शवसस्पते।
महीममुष्णाः पृथिवीमिमा अपो मन्दसान इमा अपः ॥ १·१३१·४

हे इन्द्रा, मानव तुझे ते वीर्य जाणतात ज्याने तू शारद पुरे बलपूर्वक फोडलीस व हे शवसस्पते अयज्यु मर्त्यांना शासिलेस व महान् पृथ्वी आणि हे पाणी मदपूर्वक हिरावून घेतलेस.

येथे सायण शारद पुरे म्हणजे वर्षभर टिकणाऱ्या तटबन्दींची पुरे असे म्हणतो. पण किल्ल्याची तटबन्दी कोणी वर्षभरच टिकणारी करील असे वाटत नाही. शत्रू सांगून हल्ला करीत नाही. तटबन्दी मोडायला आली असताना त्याने हल्ला केला तर? शिवाय अशी वर्षभर टिकणारी तटबन्दी फोडून पाणी हिरावून घेतले म्हणजे काय? तेव्हा मॅक्डोनेलने म्हटल्याप्रमाणे येथे शारदेचा अर्थ शरद ऋतूतील असा केला पाहिजे. हिमालयीन प्रदेशात पाणी गोठायला शरद ऋतूत सुरवात होते. हे गोठलेले पाणी म्हणजेच शारद पुरे. शारद म्हणजे पांढरी या अर्थी देखील ही पुरे शारद आहेत. सूर्यरूपी इन्द्र हे पाणी वितळवून बर्फाच्छादित भूमी व गोठलेले पाणी मुक्त करतो याचे हे वर्णन दिसते.

इन्द्र हा काळचा अनार्यांचा शत्रू होता असे म्हणणाऱ्यांवर बाजू उलटविण्यास शारदीः पुरः या शब्दात बराच मसाला आहे. इन्द्राने शारदा म्हणजे पांढरी पुरे फोडली म्हणजे गोऱ्या लोकांची पुरे फोडली असे कुणी म्हटले तर ऋग्वेदात काळचा-गोऱ्यांचे युद्ध पाहणाऱ्याजवळ त्याला काय उत्तर आहे?

३) १·१७४·२ मध्ये "हे इन्द्रा, जी सात शारद पुरे तू फोडलीस त्यामुळे मृध्रवाच् विशांचे दमन

झाले. तरुण पुरुकुत्सासाठी तू वृत्राला मारून निर्दोष असे पाणी वाहते केले. " असे म्हटले आहे.

येथे विश् म्हणजे निवासस्थान असा मॅक्डोनेल अर्थ करतो. मृध्रवाचः म्हणजे बोलण्याची शक्ती नसलेले–हिंसितवागिन्द्रिय. पाणी अडवून ठेवणाऱ्या अशा न बोलता विपत्ती आणणाऱ्या वृत्रांचे स्थान म्हणजे गोठलेले हिमनग. ते शारद म्हणजे पांढरे असतात. ते वितळवून सूर्यरूपी इन्द्राने पाणी वाहते केले असा सरळ अर्थ लागतो.

४) ६·२०·३ म्हणते : " इन्द्राचे स्तोत्र केले तेव्हां तो मारक, ओजस्वी, बलवन्तांमध्ये बलवान् व वर्धिष्णु तेजाचा झाला. त्याला पुरे फोडणारे वज्र मिळाले म्हणून तो सोममय मधूचा राजा झाला.

याचेही अर्थ इंद्र हा पर्जन्यदेव होता या कल्पनेने सरळ लागतात. एक तर पावसाळ्यातले काळे ढग फोडणारे वज्र म्हणजे वीज वा ढगांना वर्षाव करायला लावणारे इतर साधन मिळाल्यामुळे काळे ढग नाहीसे होऊन शरद ऋतूतले निरभ्र चांदणे पडले. चांदणे म्हणजे चंद्राचा–सोमाचा–प्रकाश. या रीतीने इंद्र सोममय मधूचा म्हणजे मधुर अशा जोत्स्नेचा राजा झाला. काळे ढग वितळून पावसाळा सुरू झाल्यावर सोमादी वनस्पती बहरल्या व अशा रीतीने इंद्र सोममय मधूचा राजा झाला असाही अर्थ होऊ शकतो.

५) ६·२०·७ मध्ये म्हटले आहे– " हे शक्तिमान इंद्रा, अहिमाय अशा पिप्रूची दृढ पुरे तू फोडलीस. हे दानशूरा, ऋजिश्वानाला तू अप्रमृष्य म्हणजे कुणालाही बाध्य न करता येण्यासारखे धन दिलेस."

येथे ज्याची पुरे फोडली तो पिप्रु अहिमाय म्हणजे घातक मायाशील आहे. मायाशील हे विशेषण मानवाला लावीत नाहीत. दुसरे म्हणजे इन्द्राने ऋजिश्वानाला जे धन दिले ते अप्रमृष्य म्हणजे हिरावून न घेता येण्यासारखे होते. कोणत्याही भौतिक धनाचा उल्लेख हिरावून न घेता येण्यासारखे धन या शब्दांनी करता येणार नाही. तेव्हा येथे इंद्राने दिलेले धन भौतिक नाही व ज्याची पुरे फोडून धन दिले तो मानव नाही, येथले पुरभेदन ही भौतिक घटना नाही व त्यावरून आर्यांनी अनार्यांचे किल्ले फोडून धन लुटल्याचे अनुमान निघू शकत नाही.

६) ६·२०·१० मध्ये म्हटले आहे– "हे इंद्रा, तुझ्या रक्षणाने आम्ही नवीन धन प्राप्त करतो. म्हणूनच मानव यज्ञरूपाने तुझी स्तुती करतात. पुरुकुत्साला देण्यासाठी तू दासांची सप्त शारद पुरे शर्म म्हणजे सुखाने फोडलीस.

येथे शारदीः म्हणजे शरद् नावाच्या असुराची असा सायण अर्थ करतो. पण नेहमीप्रमाणेच शारद म्हणजे शरद् ऋतूतली हा अर्थ येथे लागू होतो. शिवाय सप्त या शब्दाचा सात असा अर्थ करण्याची जरूर नाही. सप्त म्हणजे पुष्कळ किंवा सप्त म्हणजे सरपटणारी. सप्त या शब्दाचा असा अर्थ सायणाने इतर ठिकाणी केला आहे. शरद् ऋतूतले गोठलेले हिमनग मधूनच कोसळतात व प्राणहानीस कारण होतात. त्यांना अॅव्हलाँच म्हणतात. इंद्राने असले हिमनग वितळवून रहदारी सुरक्षित केली व पुरुकुत्सावर उपकार केले. अनार्यांचे किल्ले फोडण्याचा येथे काही संबंध नाही.

७) २·२०·८ मध्ये म्हटले आहे– " देवांनी उदकलाभासाठी इंद्राचे बलवर्धन करणारे हवि सतत दिले. त्यांनी त्याच्या हातात वज्र दिले तेव्हा शत्रूची आयस पुरे त्याने फोडली."

येथे संग्राम उदकलाभासाठी झालेला आहे. स्वतः देवांनीच इंद्राला बलवर्धक हवि व वज्र दिले आहे. त्या वज्राच्या साहाय्याने इंद्राने आयसी म्हणजे लोखंडासारखी मजबूत पुरे फोडली व पाणी वाहते केले.

हे वर्णन लोखंडासारखे कठिण हिमनग वितळवून पाणी मुक्त करण्याच्या क्रियेला किंवा लोखंडासारखे काळेकुट्ट ढग वज्राने म्हणजे विजेच्या प्रहाराने फोडून पाऊस पाडण्याच्या क्रियेला देखील लागू आहे.

८) ४·३०·१३ मध्ये म्हटले आहे– " हे धर्षका, जेव्हा तू शुष्णाची पुरे फोडलीस तेव्हा त्याचे सर्व वेदन म्हणजे वित्त प्रमृक्षित केलेस."

येथे सायण पुराणि म्हणजे नगराणि व प्रमृक्षो म्हणजे बाधित केलेस असा अर्थ करतो. पण असा अर्थ करण्याची जरूर नाही. शुष्ण म्हणजे शोषण करणारा म्हणजे अवृष्टिकारी दुष्ट शक्ती असा अर्थ बसतो. अवृष्टीला कारण होणाऱ्या या शक्ती ज्या अभेद्य ठिकाणी वास करतात ती इंद्राने फोडली व त्यांनी रुद्ध केलेले सर्व धन गोळा केले असाही अर्थ निघतो. मृक्ष् धातूचा गोळा करणे असा देखील अर्थ आहे. तेव्हा सायणाप्रमाणे धन बाधित केले असे न म्हणता गोळा केले म्हणजे प्राप्त केले हे

अधिक जुळते. पुष्कळ वेळा ढग येतात पण पाऊस पडत नाही. ढगातला पाऊस पडू न देणारा शुष्ण हा ढगरूपी पुरातच म्हणजे अभेद्य किल्ल्यात ठाण मांडून बसलेला असतो अशी कल्पना असावी.

९. ४·३०·२० मध्ये पुरांना अश्मन्मय म्हटले आहे. व्यासत् म्हणजे उधळून लावली. ढग काळ्या खडकासारखे दिसतात म्हणून ढगरूपी पुरांना अश्मन्मय म्हटले असेल किंवा अश्मन्मय पुरे म्हणजे हिमाच्छादित पहाड. हिमालयीन प्रदेशात हिमामुळे वाहतूक, पाणी वगैरे रुद्ध होते. इंद्राने दिवोदासासाठी ही दगडी पुरे फोडली व वाहतूक व पाणी मोकळे केले.

हरियूपियायाम्

ऋग्वेदामध्ये हरियूपिया नावाच्या नगरीत झालेल्या युद्धाचे वर्णन आहे. हरप्पा या ठिकाणी पाच हजार वर्षांपूर्वीचे काही अवशेष सापडले. उत्खननात नष्टावशेष वस्तूच सापडणार. हरियूपिया व हरप्पा या शब्दांतील साम्यावरून काही संशोधकांनी हरप्पालाच हरियूपिया ठरविले व हरप्पातील अवशेषांचा हरियूपियातील युद्धाशी संबंध जोडायला सुरवात केली. हरियूपिया हे नाव ६·२७·५ मध्ये आले आहे. तिच्याच पुढच्या ऋचेमध्ये यव्यावती नगरीचे नाव आहे. ते हरियूपियाचेच दुसरे नाव आहे, असे सायण म्हणतो. हरप्पाला यव्यावती देखील म्हणत होते असे हरियूपियाला हरप्पा म्हणणाऱ्यांनी दाखवून दिलेले नाही. तेव्हा केवळ शब्दसाम्याच्या आधारावर एखाद्याने हॅरी टुमन म्हणजे हरि टुमणे असे म्हणावे यातला हा प्रकार आहे.

आता हरियूपियात काय झाले व त्यावरून आर्य/अनार्यसंघर्ष सिद्ध होतो काय हे पाहू.

६·२७·५ मध्ये म्हटले आहे– "वरशिखाच्या शेषांना म्हणजे सायणमते पुत्रांना अभ्यावर्ती चायमानाखातर इंद्राने मारले. हरियूपियाच्या पूर्व अर्धामध्ये त्याने वृचीवतांना जो मारले तो दुसरा भीतीने विदीर्ण झाला.

येथे मारण्याचे काम इन्द्राने केले आहे, अभ्यावर्ती चायमानाने नव्हे. तसेच अभ्यावर्ती चायमान हा आर्य होता व वरशिख आणि वृचीवान् हे अनार्य होते असा उल्लेख नाही.

अभ्यावर्ती चायमान हा पार्थव होता असे ६·२७·८ मध्ये म्हटले आहे, यावरून तो पर्शियाचा सम्राट् होता असे चित्राव म्हणतात. ६·२७·८ मधली संबंधित ओळ अशी :

> अभ्यावर्ती चायमानो ददाति दूणाशेयं दक्षिणा पार्थवानाम् ।

पार्थवांची अविनाशी अशी दक्षिणा अभ्यावर्ती चायमान देतो. येथे पार्थव हे अभ्यावर्ती चायमानाचे विशेषण मानण्यास स्पष्ट आधार नाही. तो पार्थवांची अविनाशी दक्षिणा देतो हा अन्वय सरळ आहे. अभ्यावर्ती चायमान हा पृथूंच्या वंशात झाला होता म्हणून त्याने दिलेली दक्षिणा ही पार्थवांची म्हणजे पार्थवांनी दिलेली असा सायण अर्थ करतो. पृथु नावाचा राजा पुराणात आहे. तेव्हा पार्थव हा अभ्यावर्ती चायमानाचा वंश मानला तरी तो पर्शियन कसा ठरतो ?

ओळीच्या एकंदर संदर्भावरून पार्थव हे अभ्यावर्ती चायमानाचे विशेषण दिसत नाही. पार्थवांची ही अभ्यावर्ती चायमानाने दिलेली दक्षिणा अविनाश्य आहे असा अन्वय आहे. द्रव्याच्या रूपाने दिलेली दक्षिणा अविनाशी नसते. तेव्हा येथे ज्या दक्षिणेचा उल्लेख आहे ती द्रव्यरूपी दक्षिणा नसावी. पृथु म्हणजे मोठी भूमी वगैरे स्थावर स्वरूपाची दक्षिणा असा आशय असावा. कारण भूमी द्रव्याप्रमाणे नाश पावत नाही.

अभ्यावर्ती चायमानाला अन्यत्र पर्शु म्हटले आहे, यावरूनही तो पर्शियन होता असे चित्राव अनुमान काढतात. अभ्यावर्ती चायमान हा देववात वंशात उत्पन्न झाला होता असे सायण म्हणतो. एखादा पर्शियन राजा देववात वंशात उत्पन्न झाल्याचा पुरावा आहे काय ?

पर्शु शब्दाच्या अर्थाबद्दल खालील संदर्भ लक्षात घ्यावा. १·१०५ च्या अनुसार एकत, द्वित व त्रित असे तीन ऋषी होते. ते एकदा मरुभूमीत प्रवास करीत असता एका कूपाजवळ आले. त्रित कूपात शिरला, स्वतः पाणी प्याला व इतरांनाही त्याने पाणी आणून दिले. पण त्या कृतघ्न भावांनी त्रिताने दिलेले पाणी पिऊनच्या पिऊन उलट त्याला विहिरीत ढकलले व तो बाहेर येऊ नये म्हणून रथचक्राने त्या विहिरीचे तोंड बंद केले. तेव्हा त्रिताने कूपातून बाहेर येण्यासाठी देवाची प्रार्थना केली. ती प्रार्थना सूक्तात ग्रथित केली आहे. आठव्या ऋचेत तो म्हणतो– "सवतींप्रमाणे माझ्या पाठीची हाडे म्हणजे पर्शु मला त्रास देत आहेत."

अनुक्रमणिका

१०·३३·२ मध्ये पुन: पर्शु मला सवतीप्रमाणे त्रास देत आहेत असे कवष म्हणतो. दारिद्र्यामुळे नीट अन्न व झोपायला सुखशय्या मिळत नाही म्हणून पाठीची हाडे दुखतात असा सायण सयुक्तिक अर्थ देतो.

चित्राव पर्शूचा अर्थ पर्शुलोक असा का करतात समजत नाही. पहिल्या ऋचेत कवष दान मिळविण्यासाठी कुरुश्रवण राजाजवळ दूरचा प्रवास करून आल्याचे वर्णन आहे. "जनांना प्रयुक्त करणाऱ्यांनी मला प्रयुक्त केले. पूषन् देवाला अन्तर्यामी धरतो. सर्व देवांनी माझे रक्षण केले दुःशासु असा हा आला आहे, असा घोष होत होता." या सर्व संदर्भात पर्शु लोकांचा काहीच आगापिच्छा नाही.

पर्शु हा शब्द १०·८६·२३ मध्ये देखील आला आहे. इंद्राचा निरोप घेताना वृषाकपि म्हणतो, "पर्शु नावाच्या मानवीने एकदम विसांना जन्म दिला. हे इंद्रा, तिचे भले झाले, जिच्या उदरात एवढे मावले. इंद्र सगळ्यांत श्रेष्ठ आहे." सायण म्हणतो की पर्शु हे एका मृगीचे नाव होते. तिला मानवी म्हटले आहे कारण ती मनुची दुहिता होती. पण मानवी याचा असा अर्थ न करता मानवपर अर्थ केला तरी पर्शु नावाची एक स्त्री होती एवढाच अर्थ निघतो. ही स्त्री पर्शियन होती असे ध्वनिसाम्यावरून वाटेल ते अनुमान काढण्यास तयार असलेले लोक म्हणायला तयार होतील तर आश्चर्य नाही.

८·६·४६ म्हणते, "तिरिन्दर राजामध्ये असलेली शत व पर्शूमध्ये असलेली सहस्र अशी यादवांची धने मी घेतो." चित्रावांच्या मते तिरिन्दर पार्शव्य राजाने यादव कुलोत्पन्न स्तोत्याला शतावधि धन दिले. ७·८३·१ मध्ये प्राचा गव्यन्तः पृथुपर्शवो ययुः। असे वाक्य आहे. दांडेकर येथे पर्शु शब्द लोकवाचक घेऊन आर्यांची पश्चिमेकडून पूर्वेकडे स्वारी येथे विवक्षित आहे असे म्हणतात.

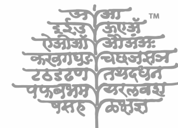
घुलेशास्त्री पशुपर्शवो याचा अर्थ मोठाले परशू घेऊन असा करतात. तसा तो का करू नये याचे कारण दांडेकर-चित्रावप्रभृति जनविशेषपर अर्थ करणाऱ्यांनी सांगितले नाही.

पर्शु हा शब्द जनविशेषवाचक घेतला तरी पर्शु म्हणजे पर्शियनसारखे कोणी अभारतीय लोक असे समजण्यास काहीच आधार नाही. पर्शु व परशु असे दोन्ही शब्द संस्कृतात आहेत. काही लोक केवळ शब्दसाम्यावरून परशुरामाला पर्शियन मानतात. अशासारखे तर्क खोडून काढणे फारच सोपे असते. पर्शिया या देशावरून परशुरामाचे नाव पडले नसून भारतीय परशुरामाने इराण जिंकल्यामुळे त्याला पर्शिया म्हणू लागले असे म्हणून बाजू उलटविता येते.

सायणाने ७·८३·१ मध्ये पर्शु म्हणजे पाठीचे हाड असा अर्थ करून या अर्थाला तैत्तिरीय ब्राह्मणाचा आधार दिला आहे. घोड्याच्या पाठीची हाडे गवत कापण्यासाठी वापरीत असे तैत्तिरीय ब्राह्मणात लिहिले आहे. ही हाडे तरवारीसारखी बाकदार असतात. त्यांना धार केली की, ती गवत कापण्यासाठी उपयोगी पडू शकतात. पूर्व दिशेकडे जाऊन वैदिक कर्मासाठी दर्भ तोडावे अशी धर्मशास्त्राची आज्ञा दिसते. वेदात अयस् म्हणजे लोखंड या धातूचा उल्लेख आहे. तेव्हा हाडाने गवत कापणे हे धातूच्या अज्ञानाचे लक्षण नसून धार्मिक विधीचा एक भाग आहे. विजेचे दिवे आले तरी देवापुढे समईच लावतात, त्यातलाच हा भाग दिसतो. केवळ ध्वनिसाम्यावरून केलेल्या काल्पनिक अर्थापेक्षा सायणाने केलेला परंपरागत अर्थच स्वीकरणीय आहे.

अभ्यावर्ती चायमान अभारतीय होता याला याप्रमाणे काही प्रमाण नाही. आता त्याचे शत्रू हे कोणत्यातरी अर्थी अनार्य होते काय हे पाहू. ६·२७·६ मध्ये वृचीवन्तः वरशिखस्य पुत्राः असा सायण अर्थ करतो. पुन: ७ मध्ये वृचीवतो म्हणजे वारशिखाः असा अर्थ करतो. वृच् वर्चने म्हणजे निवडणे असा धातू आहे. त्यापासून वृचीवान् हे नाव व्युत्पन्न होऊ शकते. शिवाय वृचीवान् हे वरशिखाचे पुत्र होते व वरशिख हे स्पष्टपणेच संस्कृत नाव आहे. तेव्हा अभ्यावर्ती चायमानाच्या अभारतीयत्वाबद्दल जसा पुरावा नाही तसाच त्याचे शत्रू जे वारशिख ते संस्कृत संस्कृतीच्या बाहेरचे लोक होते असे मानण्यास आधार नाही.

सहाव्या ऋचेमध्ये वृचीवन्तः शरवे पत्यमाना पात्रा भिन्दाना न्यर्थान्यासन्। असे म्हटले आहे. पात्रा भिन्दाना याचा यज्ञपात्रे फोडणारे असा सायण अर्थ करतो. यज्ञपात्रे म्हणजे यज्ञसाधने फोडणारे वचीवान् हे यज्ञविरोधी व म्हणून अनार्य होते असे म्हणण्याचा काही लोकांना मोह होईल. पण पात्रे याचा साधने हा अर्थ ओढाताणीचा आहे. पात्रे याचा भांडी असा सरळ अर्थ केला तर वृचीवान् हे फक्त यज्ञाची भांडी फोडीत होते हे म्हणणे विचित्र वाटते. तेव्हा पात्रा भिन्दाना न्यर्थान्यासन्





याचा फुटलेल्या पात्राप्रमाणे निरुपयोगी झाले असा चित्रावांचा अर्थ अधिक स्वीकरणीय आहे. भांडी फोडावी तसे वृचीवानांना इंद्राने लीलेने फोडले.

वृचीवानांना इंद्राने फोडले व इंद्र हा आर्यांचा देव होता त्याअर्थी वृचीवान् अनार्य होते असे अनुमान निघू शकत नाही. औरंगजेब आपल्या भावांशी अल्लाचे नाव घेऊनच लढत होता व आपल्या विजयाचे श्रेय अल्लालाच देत होता. याचा अर्थ त्याचे भाऊ मुसलमान नव्हते असा होत नाही.

या सूक्ताबद्दल दुसरी एक अडचण अशी की, शेवटच्या ऋचेत अभ्यावर्ती चायमानाने मला दक्षिणा दिली असे भरद्वाज म्हणतो. म्हणजे भरद्वाज हा अभ्यावर्ती चायमानाचा समकालीन होता असे ठरते. पण या ऋचेत अभ्यावर्ती चायमानाच्या पराक्रमाचे वर्णन नाही. फक्त पाचव्या व सातव्या ऋचेत अभ्यावर्ती चायमानासाठी इंद्राने वरशिखाच्या पुत्रांना मारले असे म्हटले आहे. बाकीच्या ऋचांत वर्णिलेले इंद्राचे पराक्रम अभ्यावर्ती चायमानासाठी केले असे देखील वर्णन नाही. अज्ञानदासाने पोवाडा रचल्याबद्दल शेरभर सोन्याचा कडा दिला म्हणून शिवाजीची स्तुती करावी पण पोवाड्यात मात्र शिवाजीप्रीत्यर्थ देवी भवानीने अफजलखानास मारले असे एखाद्या वेळेस म्हणून, देवी भवानीने शुंभनिशुंभ राक्षसास मारले, देवी भवानीने महिषासुरास मारले वगैरे वर्णन करावे, अशासारखे हे विचित्र वाटते. असा पोवाडा शिवाजीचा नसून देवी भवानीचा होईल. त्याचप्रमाणे अभ्यावर्ती चायमानाच्या पराक्रमाचे वर्णन हा या सूक्ताचा विषयच नाही. इंद्राच्या पराक्रमाचे वर्णन हा विषय आहे. भरद्वाजाला दक्षिणा मिळाली ती इंद्राचे सूक्त रचून अभ्यावर्ती चायमान या यजमानासाठी यज्ञ केल्याबद्दल. वरशिखाचे जे पुत्र मारले ते देखील अभ्यावर्ती चायमानाने मारलेले मानवी शत्रू नसून भरद्वाजाच्या यज्ञामुळे निष्प्रभ झालेल्या कोणत्यातरी अमानवी शक्ती असाव्या. अलेक्झांडर, तैमूरलंग वगैरे विजेत्यांच्या पराक्रमाचे वर्णन करणारे स्तुतिपाठक त्यांच्या खातर जूपिटरने वा अल्लाने त्यांच्या शत्रूंना मारले अशी भाषा वापरताना आढळत नाहीत. उलट ईश्वराच्या कृपेने अमुक वीराने अमुक पराक्रम केला असेच म्हणण्याची चाल आहे. त्या वीरावर अनुग्रह म्हणून ईश्वरानेच पराक्रम केला असे म्हणण्याची चाल नाही. तेव्हा अशी भाषा जेथे असेल तेथे मानवी वीरांचे पराक्रम विवक्षित नाहीत असेच समजले पाहिजे.

दाशराज्ञ युद्ध व आर्य / अनार्य संघर्ष

ऋग्वेदात दाशराज्ञ युद्धाचा म्हणजे दहा राजांशी झालेल्या युद्धाचा उल्लेख आहे तो असा—

"हे इंद्रावरुणांनो, एकत्र झालेले दहा अयज्ञ राजे सुदासाशी युद्ध करू शकले नाहीत. ऋषींचे यज्ञातील स्तोत्र सफल झाले. त्यांनी केलेल्या देवांच्या आवाहनाने देव आले." ७·८३·७.

या ऋचेत सुदासाने दहा अयज्ञ राजांचा म्हणजे यज्ञ न करणाऱ्या राजांचा पराभव केला असे म्हटले आहे व हा ऋग्वेदातील आर्य/अनार्य संघर्षाचा उल्लेख आहे असे समजण्यात येते.

हे दहा राजे कोणते ?

७·८३·४ मध्ये म्हटले आहे : हे इन्द्रावरुणांनो, शस्त्र घेऊन जवळ येण्याच्या आधीच तुम्ही भेदाला मारून सुदासाचे रक्षण केले. हवीमनि म्हणजे सायणमते युद्धामध्ये तुम्ही तृत्सूची स्तोत्रे ऐकलीत व त्यामुळे त्यांचे पौरोहित्य सत्य झाले.

येथे हवीमनि म्हणजे एकमेकाला ज्यात आह्वान देतात त्या युद्धात असा सायणाने अर्थ केला आहे, पण जेथे देवांना आवाहन केले जाते अशा यज्ञात असाही याचा अर्थ होऊ शकेल. एकूण या ऋचेत उल्लेखिलेला पहिला सुदासशत्रू भेद हा आहे, पण तो मानवच मानावा याचा ऋचेत पुरावा नाही. उलट हवीमनि याचा यज्ञात असा अर्थ असेल तर अमानवच विवक्षित असण्याचा संभव जास्त आहे.

दाशराज्ञ युद्धाचा उल्लेख असलेले दुसरे सूक्त ७·१८ हे समजले जाते. त्यात आणखी कोणती नावे मिळतात हे पाहू.

"वाढणारे पाणी इंद्राने सुदासासाठी उथळ व सहज पार करण्यासारखे केले. त्या स्तोत्यांच्या नव्य इन्द्राने उत्साहित होणाऱ्या शिम्यूला सिन्धूचा शाप अशस्त केला."

चित्राव व घुले यांनी दुसऱ्या ओळीचा अर्थ शिम्यूला नदीत बुडविले असा करून शिम्यूला सुदासशत्रू मानले आहे. पण त्या ओळीतून असा अर्थ निघत नाही. शस् या धातूचा अर्थ हिंसा करणे असा होतो. तेव्हा अशस्तीचा अर्थ अहिंसक असा होईल. म्हणजे शिम्यूला नद्यांनी बुडविले नसून उलट वाचविले असा अर्थ होईल. सायण अशस्तीः याचा

अर्थ अभिशस्ती: असा करतो. अशस्तीमधील अचा नकारात्मक अर्थ न घेता अभि असा अर्थ का घ्यावा याबद्दल मात्र सायणाने काही प्रमाण दिले नाही.

७·१८·९ मध्ये सुदासाच्या शत्रूंचा उल्लेख आहे पण त्यांचे नाव लिहिले नाही. ते सुतुक म्हणजे सायणाच्या मते सुपुत्र व वध्रिवाक् म्हणजे वाचाल होते. अशा शत्रूंना इन्द्राने मानुषे म्हणजे मनुष्य-लोकात मारले असा सायण अर्थ करतो. मनुष्य-लोकात मारले म्हणजे मनुष्यलोकाच्या बाहेरही हे शत्रू होते काय ?

अन्यत्र सायणाने सुतुक याचा अर्थ अतिहिंसक व वध्रिवाक् याचा अर्थ हिंसितवाक् म्हणजे वाचाशक्ती नाहीशी झालेले असा केला आहे. हेच अर्थ येथेदेखील अधिक जुळतात. सुदासाचे हे शत्रू म्हणजे बोलण्याची शक्ती नसलेल्या हिंसक शक्ती होत्या. त्यांना इन्द्राने मानुषे लोके मारले म्हणजे साऱ्या मानवजातीच्या कल्याणासाठी मारले. सप्तमीचा अर्थ साठी असा देखील होतो. उदाहरणार्थ :–

चर्मणि द्वीपिनं हन्ति दन्तयोर्हन्ति कुंजरम् ।
केशेषु चमरीं हन्ति सीम्नि पुष्कलको हतः ॥

चामड्यासाठी वाघाला, दातासाठी हत्तीला, केसासाठी चमरीमृगाला व कस्तूरीसाठी पुष्कलव्याला मारतात.

७·१८·१५ हे सूक्त सुदासशत्रू म्हणून तृत्सूंचा उल्लेख करते असे काही लोकांचे म्हणणे आहे. हे सूक्त असे :–

इन्द्रेणैते तृत्सवो वेविषाणा आपो न सृष्टा अधवन्त नीचीः ।
दुर्मित्रासः प्रकलविन्मिमानाः जहूर्विश्वानि भोजना सुदासे ॥

इन्द्राशी युद्धासाठी एकत्र आलेले तृत्सु सखल भागाकडे धावणाऱ्या पाण्याप्रमाणे पळू लागले. ते दुर्मित्र, अजाणते व बाध्यमान होत्साते सुदासासाठी विविध भोज्य पदार्थ टाकून देते झाले.

नेहमी करण्यात येणारा अर्थ वर दिला आहे. पण घुलेशास्त्री यांनी इन्द्रेण वेविषाणा याचा अर्थ इन्द्राचे पाठबळ लाभलेले तृत्सु असा करून तृत्सु खाली वाहणाऱ्या पाण्यासारखे धावले ते युद्धातून पळण्यासाठी नसून शत्रूवर तुटून पडण्यासाठी अशी संगती लावली आहे. दुसऱ्या ओळीतील दुर्मित्र वगैरे विशेषणे तृत्सूंची नसून तृत्सूंनी हरविलेल्या दुसऱ्या सुदासशत्रूंची आहेत असे त्यांचे म्हणणे आहे.

हे म्हणणे इतरही ऋचांवरून समर्थनीय दिसते. ७·८३·४ मध्ये तृत्सूंचे पौरोहित्य धन्य झाले असे म्हटले आहे. ७·१८·१९ मध्ये तृत्सु आणि यमुना यांनी इन्द्राला आवत् म्हणजे सायणाच्या मते संतोष दिला असे म्हटले आहे. ७·८३·८ मध्ये तृत्सूसह सुदासाचे रक्षण इन्द्रावरुणांनी केले असे म्हटले आहे. येथे तृत्सूसह सुदास असा अर्थ नसून दहा राजांसह तृत्सु असा अर्थ करून दहा राजांना सामिल होऊन तृत्सूने बाधित केलेल्या सुदासाला असा अर्थ कुणाला करावासा वाटला तर त्याला ७·८३·८ चा विरोध आहे. या सूक्तात म्हटले आहे :–

"दाशराज्ञयुद्धात वेढलेल्या सुदासाला हे इन्द्रावरुणांनो तुम्ही बल दिलेत. या युद्धात गोऱ्या, जटाधारी व बुद्धिमान अशा तृत्सूंनी प्रार्थनांनी सेवा केली."

यावरून हे स्पष्ट आहे की, हे तृत्सु इन्द्राच्या अवकृपेने हारलेले कोणी अनार्य नसून इन्द्राच्या कृपेने जिंकलेले गोरे सूक्तकर्ते होते.

७·३३·६ मध्ये वसिष्ठाच्या पौरोहित्याने तृत्सूंची प्रजा भरभराटली असे म्हटले आहे.

इतक्या सर्व ठिकाणी तृत्सूचा इन्द्रकृपाप्राप्त जेते म्हणून उल्लेख असल्यामुळे ७·१८·१५ मध्ये देखील तो तसाच आहे असे घुलेशास्त्री यांनी केलेल्या अर्थानुसार मानणे सयुक्तिक आहे.

३·५३·११ म्हणते : "हे कुशिकांनो, जवळ या. धनलाभासाठी सुदासाच्या अश्वाला प्रेरित करून सोडा. पूर्व, पश्चिम, उत्तर वगैरे दिशांमध्ये वृत्राला मारीत पृथ्वीच्या श्रेष्ठ स्थानी तो राजा यज्ञ करो."

येथे उल्लेखिलेला सुदासशत्रू वृत्र हा मानव नसून पाणी अडवणारा असुर आहे याची चर्चा पूर्वी केलीच आहे.

तेव्हा स्पष्टपणे ज्याचा सुदासशत्रू म्हणून उल्लेख आहे व जो मानव नव्हता असा निःसन्दिग्ध उल्लेख नाही असा भेदच फक्त उरतो. हा भेद अनार्य होता असे म्हणण्यास त्याला इन्द्राने मारले याव्यतिरिक्त दुसरा पुरावा नाही. पण इन्द्र, आर्य व दास या दोघांनाही मारतो असे उल्लेख मागे दाखविले आहेत. तेव्हा दाशराज्ञ युद्ध आर्य व अनार्य यांच्यात झाले असे मानण्यास ऋग्वेदात काडीचाही आधार नाही.

७·१८·७ मध्ये उल्लेखिलेले पक्थ, भलानस, अलिन, विषाणी व शिव हे अनार्य होते असे दाण्डेकरांचे म्हणणे आहे. पण हे इंद्रशत्रू होते असा उल्लेख नाही. उलट, सायणाच्या मते आभनन्त म्हणजे त्यांनी इंद्राची स्तुती केली. याचा परिणाम म्हणून इंद्राने हिंसक अशा तृत्सूंपासून आर्यांचे गोसंघ आणून त्यांना दिले. या अर्थाप्रमाणे मागील प्रतिपादनाविरुद्ध येथे तृत्सूंचा इंद्रशत्रू म्हणून उल्लेख आहे असे वाचकांना वाटेल. पण तृत्सुभ्यः याचा अर्थ तृत्सूपासून असा न करता तृत्सूसाठी असा केला तर तृत्सूपासून गोसंघ हिरावून घेतले नसून तृत्सूसाठी हिरावून आणले असा अर्थ करता येतो व तोच इतर उल्लेखाशी जुळतो. हा अर्थ न मानता येथला तृत्सूंचा उल्लेख इंद्रशत्रुत्वाबद्दल संदिग्ध मानला तरी पक्थ, भलानस वगैरे इतर उल्लिखित लोक इंद्राचे शत्रू होते असे म्हणण्यास काहीच आधार नाही. या लोकांची नावे देखील संस्कृत आहेत. त्यामुळे त्यांना अनार्य म्हणायला वाव नाही. सायणमते पक्थ म्हणजे हवींचे पाचक. भलानस म्हणजे भद्रमुख. शिवाचे एक नाव भल्ल असे आहे. यावरून भला म्हणजे चांगला हा आधुनिक भारतीय शब्द निघाला आहे. अलिन म्हणजे तपोभिरप्रवृद्धा : तपश्चर्येत नवशिके असलेले, विषाणिनः म्हणजे खाजवण्यासाठी हातात काळे शिंग धरणारे म्हणजे दीक्षित असे सायणकृत अर्थ आहेत.

पक्थ म्हणजे पख्तून अशी पठाणात परंपरा असल्याचे अब्दुल गफारखान यांनी म्हटले आहे. वंशवादी, पख्तूनांचा अन्तर्भाव अनार्यांत करीत नाहीत.

सुदासाचे शत्रू अनार्य होते याला जर काहीच पुरावा नाही तर त्यांना अनार्य का म्हटले ?

खोमेनीसारख्या कट्टर मुसलमानाला देखील इराणचा पदच्युत प्रधान काफिर म्हणतो. त्याप्रमाणे आपले शत्रू यज्ञ करणारे असले तरी त्यांना अयज्ञ अशी शिवी देण्याचा प्रघात असावा.

कीकटाचा उल्लेख

ऋग्वेदात कीकट या अनार्यदेशाचा उल्लेख आहे यावरून आर्य/अनार्य संघर्ष सिद्ध होतो असे एक मत प्रचलित आहे. ३·५३·१४ म्हणते : "कीकटामध्ये गार्यींचा काय उपयोग आहे ? त्या सोमरसात मिसळणारे दूध देत नाहीत वा ते कीकट यज्ञपात्र तापवीत नाहीत. प्रमगन्दाचे धन आम्हास दे. तसेच नैचाशाखांचेही दे." येथे कीकट म्हणजे अनार्य लोकांचा म्हणजे यज्ञयाग न करणाऱ्या नास्तिकांचा देश असे सायण व यास्क म्हणतात. प्रमगन्द म्हणजे पणि व नैचाशाख म्हणजे नीच जातीत संतती उत्पन्न करणारे.

येथे कीकट म्हणजे मगध असा अर्थ करून ऋचेच्या काळी मगधात यज्ञकर्त्या आर्यांची वसती झाली नव्हती व नंतर आर्यांनी मगध जिंकून ती केली असे पाश्चात्त्य पंडितांच्या आधारे चित्रावशास्त्री सुचवितात. पण ऋग्वेदातील भूगोल अफगाणिस्तानातील कुभा नदीपासून गंगेपर्यंत म्हणजे बंगालपर्यंत विस्तृत आहे. तेव्हा ऋग्वेदकाळी मगधात आर्यांची वसती झाली नव्हती असे म्हणण्याची सोय नाही. मगधदेशाचा–कीकटाचा–अनार्यदेश म्हणून उल्लेख करणारी ऋचा गंगेचा उल्लेख करणाऱ्या ऋचेपेक्षा जास्त प्राचीन आहे असे म्हणून सुटका करून घेण्यास ऋचांच्या कालाबद्दल स्वतंत्र पुरावा पाहिजे. केवळ सुटका करून घेण्यास सोईस्कर म्हणून तशी कल्पना करणे तर्कशुद्ध नाही.

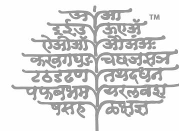
कीकट म्हणजे मगध हा अर्थ खरा मानला तरी मगधात बौद्ध व जैन या यज्ञविरोधी संप्रदायांचा प्रादुर्भाव झाल्यावर त्याला कीकट म्हणू लागले असतील असे समजल्याने यज्ञविरोधी कीकट / मगधाची उपपत्ती लागते. या ऋचेच्या काली मगधाला कीकट म्हणत होते याला पुरावा नाही.

पण म्हणत नव्हते असाही पुरावा नाही. शिवाय कीकट म्हणजे मगध असे न मानले तरी ऋग्वेदकाळी कीकट नावाचा यज्ञविरोधी लोकांचा देश होता हे नाकबूल करता येत नाही व एवढ्यावरून यज्ञ व अयज्ञ संस्कृतींचा संघर्ष सिद्ध होतो असे म्हणण्यात येईल. पण यज्ञ व अयज्ञ उपासनापद्धतींचा संघर्ष हा आर्य/अनार्यांचा संघर्ष ठरत नाही. हा संघर्ष भाषिक वा वांशिक होता असे पाश्चात्त्य पंडित मानतात. उपासनाभेद हे त्याचे स्वरूप मानीत नाहीत. शिवाय बौद्ध व जैन या यज्ञविरोधी संप्रदायांना कोणी अनार्य म्हणत नाही.

तात्पर्य ऋग्वेदात आर्य / अनार्य संघर्षाबद्दल अवाक्षरही सापडत नाही.

(समाप्त)







अनुक्रमणिका

*मराठीतील निबंधवाङ्मय

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या पहिल्या महाराष्ट्रीय सुशिक्षित पिढीतील बाळशास्त्री जांभेकर, भाऊ महाजन, लोकहितवादी, महादेव गोविंद रानडे, महादेव मोरेश्वर कुंटे, दादोबा पांडुरंग, स. म. दीक्षित, भास्कर महादेव पाळंदे, विश्वनाथ नारायण मंडलिक, गोविंद नारायण माडगावकर, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, बाबा पदमनजी, जोतीराव फुले, विष्णु परशुरामशास्त्री पंडित इत्यादिकांनी मराठी निबंध-लेखनास प्रारंभ केला. ही निबंधवाङ्मयाची परंपरा अखंड रीतीने आतापर्यंत ज्ञानाच्या विविध शाखांमध्ये विस्तारत गेली. कविता, कथा, नाटक या मराठी वाङ्मयप्रकारांस ब्रिटिशपूर्व कालातील शेकडो वर्षांची संस्कृतमधील परंपरा जशी उपलब्ध होती, तशी निबंध ह्या वाङ्मयप्रकारास नव्हती. पश्चिमी-विशेषतः इंग्रजी भाषेतील—वैचारिक वाङ्मयातील निबंध हा आकृतिबंध मराठी आधुनिक सुशिक्षित विचारवंतांनी मराठीमध्ये निर्माण केला; आणि अनेक विद्यांच्या शाखोपशाखांनी तो समृद्ध होत गेला. इंग्रजीतील 'एसे' या शब्दाचाच पर्याय शब्द 'निबंध' हा आहे. संस्कृत भाषेमध्ये प्राचीन काळापासून निबंधात्मक ग्रंथ उपलब्ध आहेत. धर्मशास्त्र व तत्त्वज्ञान या विषयांमध्ये एखाद्या ग्रंथाची टीका, भाष्य वा वृत्ती या रूपाचे नसलेल्या व स्वतंत्र रीतीने लिहिलेल्या पुस्तकास संस्कृतमध्ये निबंध ही संज्ञा आहे. परंतु मराठीमध्ये निबंध या नावाचा जो आकृतिबंध रूढ झालेला आहे त्याचे स्वरूप संस्कृतमधील निबंधाचे नाही. त्याचे स्वरूप हे इंग्लिशमधील 'एसे' या गद्यप्रकाराचे आहे. निबंध या वाङ्मयप्रकाराची काटेकोर व्याख्या करणे कठीण आहे. काही निबंध हे इतिहास या प्रकारातही मोडतात ('ऐतिहासिक निबंध' – [१९३१] – चिं. वि. वैद्य) तर काही निबंध वस्तुस्थितीचे वर्णन या स्वरूपात उपलब्ध होतात. उदा., गोविंद नारायण माडगावकरकृत 'मुंबईचे वर्णन' (१८६३). परंतु साधारणपणे दिग्दर्शन करता येण्यासारखी व्याख्या करता येते ती अशी : कोणत्याही विषयाचे सांगोपांग व आवश्यक तेथे अनेक मतांचा परामर्श घेणारे, साधकबाधक युक्तिवादाच्या आधाराने विविध मूल्यांचे मापन करणारे, नीटनेटके, मुद्देसूद, फार विस्तार नसलेले गद्यरूप विवेचन म्हणजे निबंध होय. त्यात प्रसंगतः भावनांचा आविष्कारही असतो. आलंकारिक किंवा वक्तृत्वाची शैली त्यात आवश्यक तेथे वापरलेली असते. विशेषतः मानवी जीवनाशी, मानवी हिताहिताशी प्रत्यक्ष परिणामकारक संबंध असलेल्या म्हणून प्रसंगी विवाद्य होणाऱ्या विषयांचे सुसंबद्ध किंवा मुद्देसूद विवेचन म्हणजे निबंध होय. शुद्ध विज्ञान व तंत्रविज्ञान ह्यांसंबंधी केलेल्या विवेचनास निबंध म्हणता येते काय ? येत असावे. माणसाच्या सांस्कृतिक, धार्मिक, राजकीय, आर्थिक, शैक्षणिक, बौद्धिक, भावनात्मक किंवा सामाजिक जीवनाशी संबद्ध विषय हे निबंधाचे महत्त्वाचे विषय ठरतात. जव्हा निबंधाचा विषय अनेक प्रकरणांमध्ये विस्ताराने ग्रथित केलेला असतो, तेव्हा त्या दीर्घ निबंधास प्रबंध म्हणण्याची प्रथा आहे. परंपरागत लोकभ्रम किंवा अज्ञान किंवा अंधश्रद्धा ह्यांचे निरसन करण्याकरता किंवा नवा विचार आणि नवी आचारपद्धती समजावून देण्याकरता केलेले निबंधलेखन प्रभावी ठरते

* मराठी विश्वकोशाच्या बाराव्या खंडातील 'मराठी साहित्य' ह्या व्याप्तिलेखाचा एक भाग म्हणून लिहिलेला हा लेख महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाच्या सौजन्याने येथे प्रसिद्ध करीत आहोत – संपादक

अनुक्रमणिका

निबंध हा वैचारिक स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेतून निर्माण झालेला एक गद्य वाङ्मयप्रकार होय. निबंध-वाङ्मयाने स्वतंत्रपणे गतानुगतिकता सोडून साधक-बाधक विचार करण्याची प्रवृत्ती निर्माण होते. त्यामुळे व्यक्तीची स्वतंत्रपणे विचार करण्याची आणि निर्णय घेण्याची बौद्धिक पात्रता वाढीस लागते. गतिशील समाजातील परंपरा आणि रूढी यांचे समीक्षण करून नव्या परंपरा आणि रूढी निर्माण करण्याची शक्ती त्यामुळे समाजात निर्माण होते.

मराठी निबंधवाङ्मयाची मांडणी प्रथम मुख्यतः मराठी नियतकालिकांत सुरू झाली. मुद्रणयंत्रे किंवा मुद्रणसंस्था मुंबईत स्थापन झाली व त्यानंतर निबंधाचा जन्म झाला. १८३२ मध्ये बाळशास्त्री जांभेकर यांनी 'दर्पण' हे वृत्तपत्र सुरू केले. त्यांनीच १८४० मध्ये 'दिग्दर्शन' नावाचे मासिक काढले; जांभेकरांनी दर्पणाचा उद्देश असा सांगितला : "विद्यांचा अभ्यास वाढावा, या देशाची समृद्धी व एथील कल्याण यांविषयी स्वतंत्रतेने व उघड रीतीने विचार करावयास स्थल व्हावे या इच्छेने" दर्पणाचा जन्म झाला. मराठी वृत्तपत्रकारितेमध्ये अजूनही जी निर्भय, स्पष्ट, बाणेदार लेखनप्रवृत्ती आढळते, तिचे अग्रदूत म्हणून भाऊ महाजन यांचा निर्देश करणे उचित ठरेल. १८४१ त 'प्रभाकर' साप्ताहिक काढल्यानंतर त्यांनीच १८५३ मध्ये 'धूमकेतू' हे साप्ताहिक व १८५४ मध्ये 'ज्ञानदर्शन' हे त्रैमासिक सुरू केले. शुद्ध वैचारिक लेखनास वा निबंधवाङ्मयास वाहिलेले 'मराठी ज्ञानप्रसारक' हे उपयुक्त ज्ञानप्रसारक सभेचे मासिकही निघाले (१८५०). मराठी ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी 'ज्ञानोदय' हे नियतकालिक १८४२ मध्ये प्रकाशित करण्यास प्रारंभ केला. यात हिंदुधर्माची टीका प्रसिद्ध होऊ लागली. यातील हिंदुधर्मविरोधी मतांचे खंडन करण्याकरिता १८४४ साली मोरभट्ट दांडेकरांचे 'उपदेश-चंद्रिका' हे मासिक निघू लागले. मिशनऱ्यांच्या चळवळीला आळा घालण्याकरिता 'विचारलहरी' (१८५२) हे कृष्णशास्त्री चिपळूण-करांचे आणि 'समर्थदीपिका' हे बापू सदाशिव शेट यांचे (१८५५) नियतकालिक निघाले. वृत्तपत्रसृष्टीत पुण्याचे 'ज्ञानप्रकाश' (१८४९) व मुंबईचे 'इंदुप्रकाश' (१८६२) यांचे स्थान महत्त्वाचे ठरले. विष्णु परशुरामशास्त्री पंडित (१८२७-१८७६) हे 'इंदुप्रकाश' चे संपादक. ह्या पत्रांतून बाल-विवाह, पुनर्विवाह, केशवपन, जरठकुमारी विवाह इ. विषयांवर त्यांनी आपले पुरोगामी विचार परखडपणे मांडले. महाराष्ट्राच्या वैचारिक चळवळीला उत्कृष्ट बौद्धिक विवेकयुक्त रूप देणारे विद्वान लेखक 'ज्ञानप्रकाश' व 'इंदुप्रकाश' या वृत्त-पत्रांनी आपल्या भोवती गोळा केले. या साऱ्या नियतकालिकांनी सामाजिक न्यायबुद्धीच्या वाढीस आवश्यक असा विचारविनिमय व वादविवाद यांचे सामाजिक जीवनात महत्त्व स्थापन केले सुधारणांची महती पटविली; राष्ट्रीयतेचे भरणपोषण केले; विचाराचे नवेनवे विषय हाताळले; अन्यायाच्या विरुद्ध सनदशीर रीतीने आंदोलन निर्माण करून त्याला सतत दिशा दाखविण्याचा प्रयत्न केला. हे सर्व करीत असता मराठी गद्यशैली लवचिक, विचारांच्या अंगोपांगांची तर्कशुद्ध जुळणी करणारी, डौल व शोभा आणणारी ढंगदार बनली. राजकीय, धार्मिक, सामाजिक वा सांस्कृतिक अशा सर्वच बाबींवर त्यांनी लेखन केले. गोपाळ हरी देशमुख ऊर्फ लोकहितवादी हे त्यांच्यापैकीच होत. लोकहित-वादींची गाजलेली 'शतपत्रे' भाऊ महाजनांच्या 'प्रभाकर' मधूनच प्रसिद्ध झाली. मराठी वृत्तपत्र-सृष्टीला तिच्या प्रारंभापासून पुढे सतत दीर्घकाळ विद्वान, व्यासंगी, बहुश्रुत तळमळीच्या व्यक्तींचे साहाय्य लाभलेले दिसते. या मंडळींनी धर्मांतर, स्त्रीशिक्षण, विधवाविवाह, जातिभेद, लोकशाही, जनतेची दुःखे व त्यांचे हक्क, राज्यकर्त्यांचे अन्याय, अर्थकारण व अन्य सांस्कृतिक घडामोडी अशा विविध व वैचित्र्यपूर्ण विषयांवर प्रांजळ मतप्रकटी-करण केले. वाचकांची चिकित्साबुद्धी व जिज्ञासा वाढवून त्यांना बहुश्रुत केले; त्यांच्यात वास्तव दृष्टी निर्माण केली; एकाच प्रश्नाच्या निर-निराळ्या बाजू खंडन-मंडनांच्या द्वारा प्रकट होऊ लागल्याने कोणत्याही प्रश्नाचा चौरसपणे विचार करण्याची वृत्ती वाढीस लागली; या वृत्तीतून नवा आशय व नवे आविष्कारतंत्र घेऊन मराठी निबंधवाङ्मय जन्मले. ते विविध विषयांचा परामर्ष घेत विस्तार पावत आजपर्यंत अखंडपणे

वाढत आहे. अनेक निबंधसंग्रह वा लेखसंग्रह त्याच प्रवाहात अस्तित्वात येत आहेत. एक एका लेखकाचे वा अनेक लेखकांचे निबंधसंग्रह प्रसिद्ध झाले व होत आहेत. उदा., विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांची 'निबंधमाला' एका लेखकाची. 'महाराष्ट्र जीवन (परंपरा, प्रगति आणि समस्या)' हा गं. बा. सरदार संपादित निबंधसंग्रह (१९६०) अनेक लेखकांचा.

१८३१ ते १८७४ हा निबंधवाङ्मयाचा प्रथम सर्जनकाल म्हणून निर्दिष्ट करता येतो. या कालात ऱ्हस्व निबंध, म्हणजे सुटसुटीत पंचवीस-तीस पृष्ठांच्यापेक्षा अधिक न लांबणारा निबंध आणि दीर्घ निबंध म्हणजे प्रकरणवारीने एका सबंध पुस्तकाचा आकार घेणारा असा निबंध (प्रबंध) निर्माण होऊ लागला. १८३१ ते १८४९ या काळात जी नियतकालिके प्रकाशित होत होती, त्यांत संपादकीय लेख, स्फुटे, पुस्तक-परीक्षणे, वृत्ते आणि वाचकांची पत्रे असे जे गद्यलेखन होई, त्यांतून निबंध आकारास येऊ लागला.

उपर्युक्त 'मराठी ज्ञानप्रसारक' हे मासिक निबंधांना प्राधान्य देणारे होते. 'उपयुक्त ज्ञानप्रसारक सभे'चे हे प्रकाशन असल्यामुळे तिच्यामध्ये वाचल्या जाणाऱ्या निबंधांपैकी काही निवडक निबंध या मासिकात प्रकाशित होत. धर्म आणि चालू राजकारण यांसंबंधी भाषण किंवा लेखन या सभेने वर्ज्य केले होते. सप्टेंबर १८४८ ते एप्रिल १८४९ या कालावधीत प्रस्तुत सभेत वाचल्या गेलेल्या निबंधांवरून मराठी निबंधविषयांची व्याप्ती लक्षात भरते. उदा., १) 'सृष्टिसौंदर्याविषयी' (भास्कर दामोदर), २) 'रसायनशास्त्राविषयी' (वासुदेव बापू), ३) 'मराठ्यांच्या उत्कर्षापकर्षाविषयी' (लक्ष्मण नृसिंह जोशी), ४) 'हिंदु लोकांच्या त्रिकालस्थितीविषयी' (सखाराम दीक्षित), ५) 'सृष्टीमध्ये परमेश्वराची शक्ति दृष्टिगोचर होते याविषयी' (दाजी परशुराम), ६) 'उद्योगाविषयी' (विष्णु अमृतराव), ७) 'व्यवहारशास्त्राचे उद्देश आणि लाभ' (विश्वनाथ नारायण), ८) 'हिंदुस्थानातील स्त्रियांच्या स्थितीविषयी' (नारायण विष्णु), ९) एकीपासून लाभ' (बाळ भास्कर), १०) 'हिंदुस्थानांतील विद्या व कला यांविषयी' (विनायक हरिश्चंद्र), ११) 'सत्याविषयी' (भिकाजी भास्कर), १२) 'विद्येविषयी' (बावाजी कृष्णनाथ).

वरील निबंधांमध्ये ऐतिहासिक नवा दृष्टिकोण निबंधलेखकांच्या विचारसरणीमध्ये व्यक्त झालेला दिसतो. हे आधुनिकतेचे एक मुख्य लक्षण आहे. तसेच निबंधलेखनातून स्वदेशाभिमानाची भावना भिनू लागलेली दिसते. उदा., 'एकीपासून लाभ' या निबंधात असा प्रश्न विचरला आहे, की जर हिंदु एकचित्त असते, तर अन्य देशींचे लोक येथे येऊन मुलूख कसे काबीज करते? भारताच्या आर्थिक शोषणाची जाणीव किंवा आर्थिक दुरवस्थेची जाणीव यांतील अनेक निबंधांमध्ये दिसते. स. म. दीक्षित यांनी उत्कटपणे स्वदेशीचा पुरस्कार केला आहे. १८६५ च्या अंकात महादेव गोविंद रानडे यांनी 'प्रजावृद्धी व तिजपासून होणारा परिणाम' या विषयावर निबंध लिहिला. त्यात वाढती लोकसंख्या आणि समाजाचे आर्थिक जीवन हा मुद्दा मुख्यतः चर्चिला आहे. आर्थिक स्थैर्य व प्रौढ वय या गोष्टी लाभल्याशिवाय पुरुषाने विवाह करू नये असे सुचविले आहे. कुटुंबनियोजनाची संकल्पना या निबंधात गर्भित दिसते. 'तरुण शिकलेल्या लोकांची कर्तव्ये,' 'मराठे राजेरजवाडे', 'मराठे व बंगाली लोकांच्या भावी उत्कर्षाची चिन्हे व त्यांची तुलना' इ. निबंध रानडे यांनी या सभेच्या अधिवेशनात वाचले होते. 'नेत्र', 'हवाप्रकरण', 'कागद करण्याची रीत' यांसारखे विज्ञान आणि तंत्रसंबंधी विषयांवरही निबंध या सभेत वाचले गेले. मराठी ज्ञानप्रसारकाने निबंधकारांची एक नवीन पिढीच निर्माण केली. काहींची भाषाशैली चित्तवेधक होती; काही निबंधकारांचे विषय विशेष प्रौढ होते; भाषा, भावना व विचार यांतील समतोलपणा हे प्रस्तुत मासिकातील निबंधांचे एक खास वैशिष्ट्य सांगता येईल.

१८५४ साली 'चंद्रिका' मासिक निघाले. त्यात राज्यशास्त्रीय विवेचन प्रसिद्ध होऊ लागले; त्याबरोबर स्वाभाविकपणे इंग्रज राज्यशासनावरही तिखट टीका प्रसिद्ध होऊ लागली. कृष्णशास्त्री चिपळूणकर यांनी 'पुणे-पाठशाळा पत्रक' (१८६१) हे मासिक सुरू केले. त्यात दादोबांच्या व्याकरणग्रंथाचा विस्तृत परामर्श घेणारे 'मराठी व्याकरणावर निबंध' या शीर्षकाचे २५ निबंध प्रसिद्ध झाले. मासिकात दीर्घ

अनुक्रमणिका

निबंध खंडशः प्रकाशित करण्याच्या पद्धतीचा आरंभ चिपळूणकरांनी केला. व्याकरणविषयक निबंधांत चिपळूणकरांनी नव्या परिभाषेचा तसेच नव्या व्याख्यांचा वापर केला असून व्याकरणाच्या संदर्भात काही मूलभूत स्वरूपाचे विचार मांडले आहेत.

१८६७ साली 'विविधज्ञानविस्तार' जन्माला आले व त्याने मराठी निबंधशैलीमध्ये परिवर्तन घडवून आणले. समाजसुधारणेच्या बाबतीत पुरोगामी विचारांचा त्या मासिकाने विशेष पुरस्कार केला. इंग्रजी विद्येच्या आणि इंग्रजी राज्यकर्त्यांच्या प्रभावाखाली मराठीचा अनादर होऊ लागला आहे, हे पाहून उत्पन्न झालेला खेद डिसेंबर १८७३ च्या अंकात 'आपल्या भाषेची स्थिति' या निबंधात तळमळीने व्यक्त झाला आहे. 'मराठी ज्ञानप्रसारक' या मासिकाने गद्य निबंधाची मराठी वाङ्मयात सुस्थिरपणे स्थापना केली आणि त्याचा महिमा 'पुणे पाठशाळा पत्रक' व 'विविधज्ञानविस्तार' या मासिकांनी अधिक वाढविला. वैचारिक लेखन करणाऱ्या लेखकांना एक वेगळे विशिष्ट स्थान मराठी साहित्यिकांत मिळवून दिले. डौलदार व प्रत्ययपूर्ण निबंध लिहिले जाऊ लागले. शुद्धलेखन, व्याकरण, औचित्य आणि विद्वत्ता यांची श्रेयस्कर बंधने निबंधाला पडली. त्यामुळे समर्थ व सुंदर गद्य निर्माण होऊ लागले.

अव्वल इंग्रजीतील नियतकालिकांनी पुढे आणलेला मराठी वैचारिक लेखन करणाऱ्यांत सर्वांत मोठा व मानाचे स्थान लाभलेला निबंधकार म्हणजे गोपाळ हरि देशमुख तथा लोकहितवादी (१८२३–१८९२). सामाजिक, धार्मिक, राजकीय इ. विषयांवर विचार व भावना यांचा सुसंवाद राखून कित्येकदा भावनावेशाने परंतु औचित्य न सोडता पत्ररूपाने पुरोगामी विचारांचे निबंध त्यांनी प्रसिद्ध केले. 'निबंधसंग्रह' (१८६६) हा लोकहितवादींचा अन्य एक निबंधग्रंथ. 'कलियुग', 'भिक्षुक', 'जातिभेद', 'प्राचीन आर्य, त्यांची विद्या व रीति', 'स्थानिक स्वराज्य संस्था', 'ग्रामरचना' इ. अनेक लेख त्यांनी लिहिले व प्रसिद्ध केले. अनेक इंग्रजी ग्रंथांचीही मराठी भाषांतरे करून ते ग्रंथ त्यांनी प्रसिद्ध केले. या कालखंडात बाबा पदमनजी यांचा अपवाद सोडल्यास लोकहितवादी यांच्याइतके विपुल वैचारिक वाङ्मय अन्य कुणीही लिहिले नाही. समाज सुधारावा, समृद्ध व्हावा, समाजाचे आध्यात्मिक व नैतिक जीवन विकसित व्हावे, अंधश्रद्धा आणि विचारपराङ्मुखता नष्ट व्हावी असे त्यांचे साहित्यिक उद्दिष्ट होते. ही त्यांची भूमिका त्यांनी स्वतःच 'शतपत्रा'च्या अखेरीस स्पष्ट केली आहे. त्यांची संबंध वैचारिक भूमिका इतिहासनिष्ठ होती. त्यांनी भारताच्या इतिहासाचा जगातील इतर राष्ट्रांच्या इतिहासाशी तुलनात्मक असा अभ्यास केला आणि भारताच्या अधोगतीची मुख्य कारणे शोधली; या अधोगतीतून बाहेर पडून भारताचा भावी विकास कसा होईल यासंबंधी चिंतन केले; या सर्व ऐतिहासिक चिंतनाचे स्वरूप आणि साधने म्हणजे त्यांचा मुख्य वाङ्मयप्रपंच होय.

अव्वल इंग्रजीतील नियतकालिकांमधून मुख्यतः मराठी निबंधलेखनाची पद्धती निर्माण झाली, असे वर म्हटलेच आहे; परंतु त्याच सुमारास स्वतंत्र ग्रंथरूपाने आपले निबंध अनेक निबंधकार प्रकाशित करू लागले. या कार्यात ख्रिस्ती मिशनरी लेखकांनीही विशेष भाग घेतला. श्रीमती फॅरार यांनी अनेक ग्रंथ लिहिले व त्यांपैकी सर्वांत महत्त्वाचा ग्रंथ 'कुटुंबप्रवत्तननीति' (१८३५) हा होय. शीलसंपन्न कुटुंब कसे असावे, त्यात भाऊ-बहिणी, आई-बाप यांचे–किंबहुना सबंध परिवाराचे–परस्पर सामंजस्य कोणत्या पद्धतीने निर्माण करावे यासंबंधी सविस्तर विवरण केले आहे. त्यात मुलगा व मुलगी असा भेद केल्याने होणारे दुष्परिणाम वर्णिले आहेत. स्त्रीवर्गाच्या दुःस्थितीस कारण होणाऱ्या पद्धतींची मीमांसा केली आहे. स्त्रीशिक्षणाचा महिमा वर्णिला आहे. या निबंधात अंतःकरणातील उदात्त भावनांना आवाहन केले आहे. भाषाशैली कोमल, शुद्ध व लवचिक आहे. शब्दकळा घरगुती आहे. स्त्रियांवरील होणाऱ्या अन्यायाचे परिमार्जन होण्याकरिता लोकहितवादींनीही पुष्कळ लेखनप्रपंच केला आहे; पण त्यात कठोर टीका आहे.

लोकहितवादींचा विशेष परिणाम त्यांच्या नंतरच्या काही लेखकांवर झालेला दिसतो. उदा., बाबा पदमनजी, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी आणि जोतिराव फुले. बाबा पदमनजी हे मूळचे हिंदू. विद्यार्थी असता-

नाच विद्वान ख्रिस्ती धर्मप्रसारकांच्या सहवासात ते आले. लोकहितवादींची 'शतपत्रे' वाचून ब्राह्मण व हिंदू धर्म यांच्यावरील विश्वास डळमळला. १८५४ मध्ये उघडपणे ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा घेतली. या धर्मपरिवर्तनाचे वर्णन त्यांनी 'अरुणोदय' या आपल्या आत्मचरित्रात केले आहे. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या शाळेत शिक्षकांचा व्यवसाय त्यांनी केला. 'ऐक्यवर्धक पत्रिका' व 'सत्यदीपिका' ही नियतकालिकेही त्यांनी चालविली. आपल्या आयुष्यात त्यांनी शंभरांहून अधिक लहान-मोठी पुस्तके लिहिली. त्यांपैकी फार थोडी उपलब्ध आहेत. त्यांच्या विपुल व विविध वाङ्मयाचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट हिंदू समाज व हिंदू धर्म यांचे दोष दाखवून ख्रिस्ती धर्माचा श्रेष्ठपणा सिद्ध करणे हा होता. ऱ्हस्व व दीर्घ असे दोन्ही प्रकारचे निबंध त्यांनी लिहिले. अनेक इतिहास व कोश लिहिले. 'स्त्रीविद्याभ्यास निबंध' (१८५२) हा ५९ पानांचा निबंध स्त्रीशिक्षणाचा महिमा सिद्ध करणारा आहे. हा संवादात्मक निबंध आहे. संयम, सुसंगत युक्तिवाद, देशकल्याणाची, विद्यावृद्धीची व शुद्ध आचारविचाराची आस्था त्यांच्या निबंधात दिसून येते. शैलीत स्वाभाविक गोडवा आहे. टीकेत कठोरपणा नाही व ख्रिस्ती धर्माच्या प्रशंसेत अनावर अतिशयोक्ती नाही. विवेकनिष्ठा आहे. त्यांच्या अनेक निबंधांमध्ये ह्याचा प्रत्यय येतो. 'हिंदू लोकांच्या सणाविषयी निबंध' (१८८१), 'कुटुंबाची सुधारणा' (१८५५), 'व्यभिचारनिषेधक बोध' (१८५४) इ. त्यांचे निबंध याची साक्ष देतात.

विष्णुबुवा ब्रह्मचारी (१८२५–१८७१) ही सामाजिक समतेचा पुरस्कार करणारी अत्यंत त्यागी व्यक्ती. स्वयंभू प्रज्ञा, तीव्र स्मरणशक्ती, असाधारण वक्तृत्व व वादकुशलता हे त्यांचे विशेष गुण होत. त्यांनी अनेक ग्रंथ लिहिले. त्यांतील 'वेदोक्त धर्मप्रकाश' (१८५९) हा ७०० हून अधिक पृष्ठांचा ग्रंथराज प्रसिद्ध आहे. 'सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंध (१८६७)' आणि 'वेदोक्त धर्मप्रकाश' यांमध्ये आदर्श राज्याची कल्पना मांडली आहे. 'सर्व प्रजा एक कुटुंब' ही मध्यवर्ती कल्पना होय. विष्णुबुवांच्या या आदर्श राज्याच्या कल्पनेला स्वप्नरंजनाचे रूप आहे.

'ब्राह्मणांचे कसब' (१८६९), 'गुलामगिरी' (१८७३), 'शेतकऱ्याचा आसूड' हे जोतिरावांचे काही उल्लेखनीय निबंध होत. धार्मिक आणि प्रशासकीय वर्चस्वाच्या मार्गाने बहुजनसमाजाची चाललेली पिळवणूक जोतिबांनी आपल्या निबंधांतून मांडली.

ज्यांनी मराठी भाषेचे सविस्तर व्याकरण प्रथम लिहिले त्या मौलिक विचारप्रवर्तक, धर्मसुधारक आणि भाष्यकार दादोबा पांडुरंग तर्खडकरांनी (१८१४–१८८२) 'धर्मविवेचन' (१८६८). 'पारमहंसिक ब्राह्मधर्म' (१८८४) इ. निबंध लिहिले. त्यांचा सर्वोत्कृष्ट निबंध म्हणजे 'यशोदा पांडुरंगी' या पुस्तकाची प्रस्तावना होय.

दुसरे एक थोर विद्वान म्हणजे कृष्णशास्त्री चिपळूणकर हे होत. दादोबांच्या मराठी व्याकरणाचे मनन करून त्यांनी लिहिलेल्या व्याकरणविषयक निबंधांचा निर्देश पूर्वी आलेला आहेच. तथापि आधुनिक भौतिक विज्ञानांचा परिचय करून देण्याकरिता सुबोध मराठीत इंग्रजी ग्रंथांच्या आधारे त्यांनी लिहिलेल्या 'अनेकविद्यामूलतत्त्वसंग्रहा'चा उल्लेखही आवश्यक आहे. या ग्रंथात भौतिक विज्ञानाशिवाय इतरही अनेक उत्कृष्ट निबंध लिहिले आहेत. मराठी निबंधाला विज्ञान व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य यावे; परंतु त्याचे ललित रूपही आकर्षक रहावे या उद्देशाने कृष्णशास्त्री चिपळूणकर यांनी यशस्वी रीतीने प्रयत्न केला आहे.

गोविंद नारायण माडगावकर (१८१५–१८६५) आणि विश्वनाथ नारायण मंडलीक (१८३३–१८८९) हे दोन निबंधकारही उल्लेखनीय होत. 'शुचिर्भूतपणा' (१८४९), 'ऋणनिबंधक बोध' (१८५०) आणि 'सत्यनिरूपण' (१८५२) हे माडगावकरांचे काही पुस्तकरूप निबंध. सवयी आणि अभ्यास ह्या दोन विषयांवर मंडलिकांनी निबंध लिहिले आहेत. ह्या दोन्ही निबंधकारांची भूमिका उपदेशकाची दिसते.

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर (१८५०–१८८२) यांची 'निबंधमाला' आधुनिक मराठी गद्याचा एक पहिला उत्कर्षबिंदू होय. 'निबंधमाला' हे १८७४ ते १८८१ अखेरपर्यंत चाललेले मासिक; या मासिकाचे एकंदर ८४ अंक निघाले. या ८ वर्षांच्या काळात 'निबंधमाले'त एकंदर २७ विषयांवर लहान–

मोठे निबंध लिहिण्यात आले, ते सर्व स्वत: विष्णुशास्त्री यांनीच लिहिले. या ८ वर्षांच्या काळात खळबळ उत्पन्न करणाऱ्या ज्या घटना घडल्या, त्यांचा उत्कट प्रभाव मालाकारांच्या मनावर पडून त्याची प्रतिक्रिया या निबंधांमध्ये निर्माण झालेली आढळते. धार्मिक, सामाजिक व राजकीय जीवनातील तत्कालीन संघर्ष या निबंधांमध्ये प्रतिबिंबित झालेला आहे. यात मराठी शैली प्रगल्भ, ओजस्वी, शब्दालंकार आणि अर्थालंकारांनी दिपवणारी, विचारांना आव्हान देणारी, वाचकांस अंतर्मुख करून चिंतनशील बनवणारी अशी बनली आहे. त्या कालखंडास परंपरागत रूढ समाजव्यवस्थेवर व धार्मिक भावनांवर तीक्ष्ण प्रहार करणारे, परंपरेपासून विच्छेद करून नव्या वैचारिक अधिष्ठानावर उभे राहणारे असे ब्राह्मोसमाज, प्रार्थनासमाज, सत्यशोधक समाज, आर्यसमाज इ. नव्या नव्या संस्था निर्माण करणारे सुधारकांचे अग्रणी, जुना जीर्ण भारत बदलून नवा आधुनिक भारत निर्माण करण्याच्या प्रबोधनास प्रथमच प्रवृत्त झाले होते. रूढ कल्पनांवर हे सुधारक सतत प्रहार करू लागले होते. त्याचबरोबर जवळजवळ ६०–७० वर्षे ख्रिश्चन मिशनरी हिंदू धर्माची नालस्ती करणारा प्रचार करीत होते व त्यांना ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची सहानुभूतीही लाभली होती. हिंदू धर्मावर आघात करणाऱ्या ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या प्रचाराची छाया या भारतीय नवप्रबोधनावरही उमटलेली दिसत होती. मालाकारांनी ह्याविरुद्ध आपली प्रतिक्रिया व्यक्त केली. प्रिय, पवित्र, हृदयाशी बाळगलेल्या व जीवनात भिनलेल्या परंपरेवर आघात म्हणजे सर्वस्वाचा घात, असे साधारण समाजास वाटत होते. ह्या परंपरावादी साधारण जनमानसाशी संवादी अशी ही प्रखर प्रतिक्रिया मालाकारांच्या 'निबंधमाले'च्या रूपाने प्रकट झाली. ब्राह्मो समाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज आणि अन्य सुधारक नवशिक्षित हे राष्ट्राला नवचैतन्य प्राप्त होऊन त्याचा कायापालट व्हावा याच उद्देशाने प्रवृत्त झाले होते; परकीय ब्रिटिश राज्यसत्तेच्या तेजाने नवशिक्षितांचा वर्ग दिपून गेला होता. याची जाणीव नसलेल्या सामान्य जनांशी त्यांचा संपर्कच नव्हता. परंतु त्या सत्तेचे शोषणतंत्र अधिक स्पष्ट दिसू लागले होते. अगोदर ब्रिटिशपूर्वकाळात अवनत होऊन जीर्ण झालेल्या भारत राष्ट्राचे आर्थिक जीवन या परकीय शोषणामुळे अधिकच दैन्यमय होऊ लागले होते. या राष्ट्राने परकीयांपुढे संपूर्णपणे शरणागती पतकरली होती. हा देश पूर्ण थंड गोळा होऊन पडला होता. ह्याचे निराशाजनक दर्शन ज्या थोड्या प्रज्ञावंतांना होऊ लागले त्यांचे महाराष्ट्रातले एक महत्त्वाचे प्रतिनिधी म्हणजे विष्णुशास्त्री चिपळूणकर होत.

वर उल्लेखिलेल्या प्रबोधनकारांच्या पेक्षा राष्ट्राच्या राजकीय गुलामगिरीचे अगदी वेगळे निदान विष्णुशास्त्र्यांनी केले. हे राष्ट्र पराभूत होऊन गुलाम झाले, याचे कारण कालमहिमा होय; दुसरे काही नाही. ह्या राष्ट्राच्या प्रकृतीला काही झाले नाही; कोठेही कसलीही व्याधी नाही; चक्रनेमिक्रमाने उत्कर्षापकर्ष चालू असतात; हे सगळचाच राष्ट्रांना लागू आहे. ह्या राष्ट्राला आधुनिक ज्ञानाने संपन्न करा. ते पुन्हा उत्कर्षाला जाईल. त्याला जागृत करा; त्याची मानखंडना करू नका; सगळे सुधारक या राष्ट्राची मानखंडना विनाकारण करत आहेत, अशा आशयाचा हा विष्णुशास्त्र्यांचा सगळ्या प्रबोधनकारांपेक्षा वेगळा असा दृष्टिकोण होता. तो त्यांनी आपल्या 'निबंधमाले'मध्ये मांडला आहे.

विष्णुशास्त्र्यांची भाषा आणि साहित्यविषयक निबंध सौम्य व सर्वसंमत होण्यासारखे आहेत. परंपरेचे जीव तोडून समर्थन त्यांनी सामाजिक सुधारणेच्या संदर्भात केले असले, तरी साहित्यविषयक लेखांमध्ये त्यांनी इंग्रजी भाषेचा महिमा मान्य केला आहे. काव्यशास्त्रविषयक विचारांच्या संदर्भात त्यांनी म्हटले आहे, की "काव्यविवेचनविषयक ग्रंथ इंग्रेजी भाषेप्रमाणे संस्कृतात नसल्यामुळे काव्याचे स्वरूप काय, कवीस कोणते गुण आवश्यक आहेत, कवित्व ही ईश्वरी देणगी होय किंवा ती प्रयत्नामुळे मिळते वगैरे गोष्टींचे निरूपण केलेले त्या भाषेत कोठेच सापडत नाही" (विद्वत्व आणि कवित्व). 'आमच्या देशाची स्थिती' हा निबंधमालेच्या अखेर, अंक ७७ ते अंक ८३ पर्यंत लिहिलेला प्रदीर्घ निबंध आहे. हा निबंध फार उशिरा म्हणजे १९१० साली ब्रिटिश सरकारने विनाकारण जप्त केला व त्याच्या प्रसारास कायद्याने बंदी केली; २७ वर्षांनंतर ही बंदी उठवण्यात आली.

अनुक्रमणिका

हा निबंध भारताच्या स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातील परंपरानिष्ठ पुराणमतवादी राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करणारा, भारतीय वाङ्मयातील पहिला मूलभूत निबंध होय. भारतीय राष्ट्रवादाचे दोन प्रवाह; त्यांतील चिपळूणकरांचा हा पहिला आणि सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचा सर्वांगीण पुरस्कार करणारा व पुरोगामी आधुनिक बुद्धिवादावर आधारलेला दुसरा राष्ट्रवाद होय. या दुसऱ्या राष्ट्रवादाच्या पुरस्कर्त्यांमधील पहिला महाराष्ट्रीय प्रज्ञावंत म्हणजे महादेव गोविंद रानडे होय. मराठी निबंधकार म्हणून या राष्ट्रवादाच्या प्रवाहाचे दोन वेगवेगळे प्रतिनिधी सांगायचे झाले, तर लोकहितवादी हे दुसऱ्या प्रकारच्या राष्ट्रवादाचे आणि चिपळूणकर हे पहिल्या राष्ट्रवादाचे अध्वर्यू म्हणून सांगता येतात.

महाराष्ट्राच्या सामाजिक सुधारणेच्या विचारांना तात्त्विक म्हणजे शास्त्रीय स्वरूप देणाऱ्यांमध्ये अग्रगण्य निबंधकार– गोपाळ गणेश आगरकर (१८५६–१८९५) होत. त्यांनी आपले महत्त्वाचे निबंध स्वतः संपादित केलेल्या 'केसरी' (१८८२–१८८७) आणि 'सुधारक' (१८८८–१८९५) या नियतकालिकांमधून प्रसिद्ध केले. धर्म, सामाजिक व धार्मिक चालीरीती, समाजरचना व राज्यसंस्था ह्यांच्यामध्ये बदल करण्याचा, सर्व मानवांची आणि स्त्री–पुरुषांची समानता मानून परंपरेमध्ये बदल करण्याचा अधिकार माणसांना आहे; धर्म किंवा धार्मिक आचारविचार यांना इतिहास आहे आणि तो विकासाचा इतिहास आहे, असा विकासवादाचा सिद्धांत आगरकरांनी इंग्रज तत्त्वज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ हर्बर्ट स्पेन्सर जॉन स्टयूअर्ट मिल, बेंथॅम, तसेच फ्रेंच तत्त्वज्ञ व्हॉल्तेअर इ. पश्चिमी विद्वानांच्या ग्रंथांचे मनन करून मान्य केला. आगरकरांचा काळ हा महाराष्ट्राच्या प्रबोधनाचा काळ होता. काव्य, ललित वाङ्मय, कला, नाटय, साहित्य, राजकारण, अर्थव्यवस्था इत्यादिकांची चिकित्सा करून त्याप्रमाणे आंदोलनाची दिशा ठरविणे, त्याकरिता वैचारिक संघर्ष चालू ठेवणे हे या प्रबोधनाचे स्वरूप होते. राजकीय सुधारणा आणि सामाजिक सुधारणा या दोन्ही संवादी गोष्टी होत. विशिष्ट प्रकारच्या राजकीय सुधारणा या त्यांस अनुरूप अशी सामाजिक स्थिती नसेल, तर राबवता येणार नाहीत व विशिष्ट तऱ्हेची सामाजिक सुधारणा स्थिरावयास राजकीय संस्थादेखील त्यांस संवादी किंवा अनुरूप असाव्या लागतात. राजकीय सुधारणा व सामाजिक सुधारणा ह्या परस्परावलंबी आहेत. आधी सामाजिक का आधी राजकीय असा वाद आगरकर व टिळक यांच्यामध्ये निर्माण झाला. या दोन्ही प्रवृत्तींना समान महत्त्व आहे व त्या हातात हात घालून चालल्या पाहिजेत अशा मताचे आगरकर होते. टिळक हे आधी राजकीय व नंतर सामाजिक या मताचे होते. आता स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर आगरकरांच्या मताचे यथार्थत्व पटू लागले आहे. परंपरागत विषम समाजरचना, अंधश्रद्धा, जातिभेद, अस्पृश्यता यांसारख्या सामाजिक रूढी लोकशाही जीवनपद्धतीशी किती विसंगत आहेत व त्यामुळे लोकशाहीला धोका पोहचू लागला आहे, ही गोष्ट निदर्शनास येऊ लागली आहे.

आगरकरांनी लिहिलेल्या निवडक निबंधांचे संग्रह प्रसिद्ध झालेले आहेत. आगरकरांच्या सामाजिक–राजकीय निबंधांबरोबरच 'कवि, काव्य, काव्यरति;' शेक्सपिअर, भवभूती व कालिदास हे त्यांचे वाङ्मयीन निबंध अजूनही लक्षणीय आहेत. त्यांच्या 'विकारविलसिता'च्या प्रस्तावनेचाही यात अंतर्भाव होतो. मराठी निबंधसाहित्यात आगरकरांनी मोलाची भर घातली आहे. मराठीतील सामाजिक सुधारणेचा आशय असलेले नाटय, काव्य इ. ललित साहित्य हे आगरकरांच्या मानवतावादी विचारसरणीच्या प्रकाशात वाढले आहे.

भारताच्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाला जनतेच्या आंदोलनाचे स्वरूप देणाऱ्या भारताच्या इतिहासातील सर्वांत मोठया म्हणजे श्रेष्ठ विभूती दोनच होत. पहिले बाळ गंगाधर टिळक (१८५६–१९२०) व दुसरे महात्मा गांधी. टिळक हे सर्वांगीण विद्वान आणि 'यः क्रियावान् स पण्डितः' या बोधवाक्याप्रमाणे आपल्या विचारांप्रमाणे जन्मभर स्वतः आचरण करणारे वैचारिक नेते होते. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी भारताचा भूतकाळ भव्य होता, असे मोठया आग्रहाने प्रतिपादिले; परंतु ते प्रमाण देऊन सिद्ध केले नाही. टिळकांनी 'वेदां'चे आणि भारतीय आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाचे खोल अध्ययन करून 'ओरायन' 'आर्क्टिक होम इन द वेदाज' आणि 'गीतारहस्य' हे तीन ग्रंथ लिहून प्रकाशित

केले (त्यांपैकी 'गीतारहस्य' हा श्रेष्ठ मराठी प्रबंधाचा नमुना आहे). चिपळूणकर जसे परंपरेला कसलाही धक्का लावू नये अशा मताचे होते, तसे टिळक नव्हते. आगरकर व टिळक या दोघांच्या विचारांची पद्धती बुद्धिप्रधान तार्किक युक्तिवादावर आधारलेली होती. समाजसुधारणा राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्यानंतर लोकांनी करावी व लोक आपोआप करतीलच असा आगरकरांपेक्षा वेगळा दृष्टिकोण टिळकांनी प्रतिपादिला. टिळकांच्या 'केसरी'तील व अन्यत्र प्रसिद्ध झालेल्या समग्र लेखांचा संग्रह अनेक खंडांमध्ये आज उपलब्ध आहे. दीर्घ निबंध या दृष्टीने 'गीतारहस्य' हा ग्रंथ मराठी साहित्याचा एक सुंदर अलंकार म्हणून कायम टिकणारा आहे.

टिळकांच्या प्रभावाखाली काम केलेले व चतुरस्र विद्वान असलेले अनेक निबंधकार झाले. त्यांत 'काळ'कर्ते शिवराम महादेव परांजपे (१८६४–१९२९). नरसिंह चिंतामण केळकर (१८७२–१९४७). अच्युत बळवंत कोल्हटकर (१८७९–१९३१) इत्यादिकांचे लेखसंग्रह अनेक खंडांत प्रसिद्ध झालेले आज उपलब्ध आहेत. कृष्णाजी प्रभाकर खाडिलकर हेही टिळकांच्या प्रभावळीतले. त्यांच्या बरोबरच विनायक दामोदर सावरकर हेही मराठीचे ओजस्वी निबंधकार म्हणून आणि निबंधांच्या द्वारे राजकीय आणि सामाजिक क्रांतीच्या विचारांची प्रेरणा देणारे, विपुल साहित्य निर्माण करणारे महाराष्ट्र साहित्यात दीर्घकाळ अविस्मरणीय लेखक म्हणून मानले जातील. त्यांचा गाजलेला आणि ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना धोक्याचा वाटलेला प्रदीर्घ निबंध म्हणजे '१८५७ चे भारताचे स्वातंत्र्यसमर'. त्यांचे सामाजिक दृष्ट्या महत्त्वाचे, पारंपरिक भावनांना धक्का देणारे, अनेक सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचे निबंध आहेत. 'समग्र सावरकर वाङ्मय' ह्या त्यांच्या लेखसंग्रहातील खंड ३ रा– 'निबंध' ह्या ग्रंथातील 'क्ष किरणे', जात्युच्छेदक निबंध व इतर स्फुट निबंध, विज्ञाननिष्ठ निबंध हा निबंधसमुदाय सामाजिक क्रांतीच्या दृष्टीने अत्यंत मूलगामी विचार सांगणारा आहे. सामान्य हिंदुभावनेला धक्का देणारा त्यांचा प्रसिद्ध निबंध म्हणजे 'गाय : एक उपयुक्त पशु. माता नव्हे, देवता तर नव्हेच नव्हे' हा अविस्मरणीय निबंध होय. त्याच्याच जोडीला पुन्हा एकदा 'गाय – हानिकारक धर्मभावना' हाही वाचावा.

निबंधप्रबंधांच्या संदर्भात ज्ञानकोशकार केतकरांचे नावही आवर्जून उल्लेखिले पाहिजे. त्यांच्या 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशा'चे प्रस्तावनाखंड हे इतिहास व संस्कृतिविषयक प्रदीर्घ निबंधच होत. महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण (१९२८) हाही त्यांचा एक ग्रंथरूप निबंधच होय. रामचंद्र भिकाजी गुंजीकर (१८४३–१९०१) यांनी सुरू केलेले 'विविधज्ञानविस्तार' हे मासिक (१८६७–१९३७) वैचारिक लेखनाचे म्हणजे निबंध साहित्याचे मुख्य माध्यम ठरले. हे विद्वान लेखकांचे व्यासपीठ बनले. राजारामशास्त्री भागवत, वा. बा. केळकर, विनायक कोंडदेव ओक, नि. ज. कीर्तने, जनार्दन बाळाजी मोडक, वामन आबाजी मोडक, म. वि. तेलंग, पुरुषोत्तमपंत नाडकर्णी हे अशा लेखकांपैकी काही होत. त्यानंतर 'विविधज्ञानविस्तारा'चे स्थान घेणारे 'लोकशिक्षण' हे मासिक 'गीर्वाणलघुकोश' हा संस्कृत-मराठी कोश तयार करणारे ज. वि. ओक यांनी सुरू केले (१९१२). हे अनेक वर्षे चालल्यानंतर प्रसिद्ध गांधीवादी शंकरराव देव यांनी 'नवभारत' हे वैचारिक विषयाला वाहिलेले मासिक सुरू केले ते १९५७ पासून वाई प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने चालू ठेवले आहे. त्याचे संपादक म्हणून वि. म. बेडेकर यांनी प्रथम अनेक वर्षे काम केले; नंतर गोवर्धन पारीख व त्यानंतर मे. पुं. रेगे हे संपादक म्हणून काम पहात आहेत. स्वातंत्र्योत्तर कालात अनेक नाणावलेले निबंध 'नवभारता'ने प्रसिद्ध केले. निबंध हा साहित्यप्रकार मराठीमध्ये कायम रुजला आहे.

१९८० पर्यंत मराठीत झालेल्या संपूर्ण निबंधवाङ्मयाचा परामर्ष घेणे येथे शक्य नसले, तरी त्यातील काही ठळक निबंध असे : वि. गो. विजापूरकर यांचे 'राष्ट्रीय शिक्षण स्वदेशी चळवळीचे प्रधान अंग आहे काय ?,' 'सामाजिक सुधारणा व राजकीय सुधारणा' तसेच 'मराठ्यांच्या संबंधाने चार उद्गार' (१८८७), 'ब्राह्मण व ब्राह्मणी विद्या किंवा वेद व वैदिक धर्म' (१८८९– राजारामशास्त्री भागवत), 'हिंदु धर्म आणि सुधारणा' (१८९८– म. शि. गोळे), 'नीतिशास्त्रप्रवेश' (१९१९– वा.

म. जोशी), 'मराठे व इंग्रज' (१९१९– न. चिं. केळकर), 'संस्कृत भाषेचा उलगडा' (१९२०– वि. का. राजवाडे), 'कोदंडाचा टणत्कार' (आवृ. २ री, १९२५– के. सी. ठाकरे), 'धर्मरहस्य' (१९२६– के. ल. दप्तरी), 'अस्पृष्टांचा प्रश्न' (१९३३– श्री. म. माटे), 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' (१९३३– विठ्ठल रामजी शिंदे), 'विज्ञान-प्रणीत समाजरचना' (१९३६– पु. ग. सहस्रबुद्धे), 'आधुनिक भारत' (१९३८– शं. द. जावडेकर), 'हिंदुधर्माची समीक्षा' (१९४९ – लक्ष्मणशास्त्री जोशी), 'संततिनियमन–विचार व आचार'(१९४३– र. धों. कर्वे), 'संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुति' (१९५०– गं. बा. सरदार), 'सौंदर्य आणि साहित्य' (१९५५– बा. सी. मर्ढेकर), 'भारतीय साहित्य-शास्त्र' (१९५८– ग. त्र्यं. देशपांडे), 'भाषा इतिहास आणि भूगोल' (१९६४– ना. गो. कालेलकर), 'हिंदूंची समाजरचना' (१९६४– इरावती कर्वे), 'प्राचीन भारतीय राजनीती' (१९६९– र. पं. कंगले), 'संगीताचे सौंदर्यशास्त्र' (१९७१– अशोक रानडे), 'भारतीय राष्ट्रवादाचा विकास' (१९७२– नलिनी पंडित), 'सौंदर्यमीमांसा' (१९७४– रा. भा. पाटणकर), 'कालिदास' (१९७५– वा. वि. मिराशी) 'सौंदर्यानुभव' (१९७९– प्रभाकर पाध्ये), 'सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य' (शरच्चंद्र मुक्तिबोध).







अक्षरवेध

तीन कवितासंग्रह

१. **विजनातील कविता**– वसंत पाटणकर, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९८३.

२. **गुरुचरित्र**– गुरुनाथ सामंत, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई १९८४; पृ. ११६; किं. १८ रुपये.

३. **सहेला रे**– वासंती मुझुमदार, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९८३; पृ. ८०; किं. १६ रुपये.

'विजनातील कविता' (वसंत पाटणकर), 'गुरुचरित्र' (गुरुनाथ सामंत) व 'सहेला रे' (वासंती मुझुमदार). तिघा तरुण कवींचे हे गेल्या वर्षभरात, सर्वसाधारणपणे एकाच वेळी प्रसिद्ध झालेले पहिले–वहिले काव्यसंग्रह आहेत. वरवर जरी वाचले तरी भिन्न प्रकृतीचे वाटण्याएवढी या तिघांची कविता वेगवेगळ्या घाटाची आहे. संग्रहांनी या कवींच्या काव्यवाटचालीतील स्वतंत्र टप्पे निश्चित केले आहेत.

वसंत पाटणकर हे आजच्या नव्या कवींपैकी लक्षात राहणारे प्रमुख नाव आहे. अनुभव सगळ्यांनाच येत असतात; परंतु त्या अनुभवांचं आकलन होणं ही अगदी वेगळी गोष्ट असते. हे आकलन करताना, ते सर्वांगाने न्याहाळताना मनातले सगळे संकेत, पूर्वग्रह बाजूला ठेवावे लागतात व ही गोष्ट वरून वाटते तितकी सोपी नाही. वसंत पाटणकरांना मात्र हे साधले आहे हे 'विजनातील कविता' हा त्यांचा संग्रह वाचताना लक्षात येते आणि त्यामुळेच या अनुभवांचं वजन, त्यांचं रूप, त्यातील गर्भित पापुद्रे, वळणं ते नेमकेपणाने टिपताना दिसतात. अत्यंत स्वच्छ मनाने त्यांनी प्रत्येक अनुभवाचा स्वीकार केला आहे. त्यामुळे आपोआपच वास्तव परिस्थितीचे प्रतिबिंब त्यांच्या कवितांमधून नैसर्गिकपणे उमटले आहे. त्यांच्या निरिच्छ अलिप्ततेचा हा एक फायदाच म्हटला पाहिजे की, तिच्यामुळे त्यांच्यावर पूर्वग्रहदूषित दृष्टिकोणाचा, विचारसरणीचा, वादाचा आरोप येण्याची शक्यता नाही.

वसंत पाटणकर यांच्या कवितेतून व्यक्त होणारी संवेदनवृत्ती ही आजच्या शहरी संस्कृतीत वाढलेल्या, आजचे अवघड, गुंतागुंतीचे जीवन जगणाऱ्या तरुणाची आहे आणि म्हणून अशा तरुण मनातील ताणतणाव, संघर्ष, त्याची जाण आणि जाग हे सारे त्यांच्या कवितेतून व्यक्त होताना दिसते. परकेपणाची, तुटलेपणाची तसेच अगतिकतेची जाणीव यांतून हे ताण, आंतरिक व बाह्य संघर्ष निर्माण होतात. भोवतालच्या जीवनातील वेगवेगळ्या स्तरांशी, व्यक्तींशी आपले कोणतेच नातेसंबंध प्रस्थापित होत नाहीत या जाणिवेतून या कविमनाला हे परकेपण, एकाकीपण सतत बोचत राहते व त्यातून परदेशी बनण्याचे, परागंदा होण्याचे उल्लेख त्यांच्या कवितेत वारंवार येतात. शहरी संस्कृतीतल्या या निबिड अरण्यात दिशा कळेनातशा व्हाव्यात, माणसामाणसांतील स्वार्थी, वरपांगी संबंधांत आयुष्याचा अर्थच हरवला जावा तसे हरवलेपण पाटणकर अनुभवतात. हरवलेपणाच्या या अनुभूतीमागे प्रेमसंबंधातून प्रत्ययाला आलेल्या दुरावलेपणाचे संदर्भही आहेत. प्रेमसंबंधातील विसंवाद, दुरावलेपणामुळे एक प्रकारची आतल्या आत चिरत जाणारी, दुःखझाकोळी अवस्था या प्रेमानुभूतींना आलेली आहे. अशा अवस्थेचे, विसंवादाचे अत्यंत सूक्ष्म दर्शन पुढील ओळींमधून होते :

१. स्वप्नं स्वप्नांसारखी, अंतर राखणारी,
तिच्यासारखी,
कधीही न आकारणारी... (पृ. २०)

२. तसं देणंघेणं काही नाही
फक्त तुझ्या डोळ्यांत बरसणारा पाऊस
मला माझ्या उदास कुंचल्यानं रंगवायचाय.
(पृ. २८)

एखाद्याचे अस्तित्व कळावे पण त्याच्यापर्यंत जाता येऊ नये. आपल्या समीप असणारी प्रेयसी, तिच्या श्वासांची आंदोलनं जाणवावी इतकी जवळ यावी आणि एका मंत्रभरल्या अवस्थेत असताना 'मध्ये हा काळोखानं खचलेला पूल' हे कळावे, तसे

अनुक्रमणिका

या प्रमसंबंधांचे होते आणि मग कवी निराश होतो, थकून जातो. सर्व संपत आल्याची, सरत आल्याची प्रचिती त्याला येते आणि तो प्रेयसीला सांगतो–

आता आपण आपल्या अंगणाच्या मर्यादा आखून
घेऊ या.

ते तसं सोयीचं तुला-मलाही, म्हणजे
डोळ्यांत आलेलं पाणी राहील एकएकट्यापुरतं.
(पृ. ७०)

वरून ही व्यथा संथ, संयत भासत असली तरी तिच्या तळाशी एक आक्रोश आहे हे पुढील ओळींवरून लक्षात येते :

आता मोजदाद तरी कशाची करायची?
एकेका कणाची, चिमण्यांची की आपल्याच
यातनांची,
न संपणाऱ्या?

आपल्या अंतःकरणातील व्यथांचा शोध घेताना अनुभवावे लागणारे चकवेही येथे आहेत, परंतु त्यांत क्षीर्भ किंवा आक्रस्ताळेपणा नाही. उलट, काही कवितांतून एकप्रकारची आत्मलीन वृत्तीच प्रगट होते. ही आत्मलीन वृत्तीच कवीला स्थलांतर करण्याची, परदेशी बनण्याची प्रेरणा देते.

...मीही जाईन परदेशी बनून
एखाद्या अनोळखी प्रदेशांत
पाखरांच्या गाण्यांमधनं वहात... (पृ. २९)

परदेशी बनण्याच्या, परागंदा होण्याच्या या जाणिवेत एक उपरोधयुक्त असा विषादाचा सूरही गोवलेला आहे.

एकीकडे प्रेमानुभवातील झंझावाताने झाकोळून गेलेली अवस्था तर दुसरीकडे निरर्थकतेने अंधारून आलेले जीवन असा हा कविमनातील दुहेरी ताण आहे. आजच्या शहरी संस्कृतीत जाणवणारे हे निरर्थक जीवन, विचित्र परकेपण, एकाकीपण हा पाटणकरांच्या कवितेतला एक महत्त्वाचा घटक आहे. म्हणूनच गुंतागुंतीचे, करड्या भिंतींचे, काळोखाने रचलेले शहर त्यांना ढासळणारे एक पत्त्यांचे शहर वाटते. या शहरातले खांब आहेत निरुत्तर दिव्यांचे आणि दिवस आहेत कोळिष्टकांच्या गुंतागुंतीसारखे. इथला रस्ता थेट डेड–एंडपर्यंत चालत जातो. त्याच्या शेजारी जी भिंत वाढते तिच्या आड आहे कबरस्तान. या परकेपणाच्या जाणिवेमुळेच 'मी काहीही घडवू शकत नाही' मधली नपुंसक अवस्था कवी अनुभवतो. 'निर्णय न घेता आल्याने होणारी आपल्या आयुष्याची ससेहोलपट' पाहतो. 'दिवसभराची अनुत्तरित सुन्नता' त्याचे अवघे आयुष्य वेढून टाकते. 'दिव्याखालच्या उजेडातून मान खाली घालून निमूटपणे एखादा परका माणूस जावा' तसा त्याला स्वतःचा भूतकाळ भासतो. अशा या शहरात भावनात्मक संवाद साधण्याची मूलभूत शक्यताच नष्ट होते. स्वतःचे अस्तित्वच गवसत नसल्याची, न–निर्णयी, कुठल्याही प्रश्नाला उत्तर न मिळणारी अवस्था येते आणि शेवटी कवी स्वतःला बजावतो की :

आता प्रश्नही विचारायचे नाहीत कसलेच,
अस्वस्थ करणारे
कुणालाही,
की आईचे झिजलेले हात पाहून
दुःखीही व्हायचं नाही. (पृ. ४५)

'आपल्या सोयीनं जगण्याचा' किंवा 'शिलकीला उरलेले दिवस आकांताशिवाय आणि कसल्याही समर्थनाशिवाय घालवण्याचा' स्वतःच्या मनाशीच करार करतो. यातून स्वतःला वैयक्तिकतेच्या, खाजगीपणाच्या कोषात मिटून घेण्याची प्रवृत्ती दिसत असली तरी अवतीभवतीचे वास्तव नाकारण्याची, अथवा त्याच्याकडे पाहण्याची दृष्टीच मिटून घेण्याची वृत्ती कवीची नाही हे काही कवितांमधून स्पष्ट होते. उदाहरण म्हणून पुढील ओळी पहा :

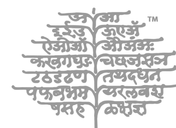
१. प्रत्येकाचं काहीतरी चाललेलं असतं निमूटपणं–
स्टेशनजवळच्या कोपऱ्यात
दिव्याच्या खांबाखाली एक मूल
निपचित पडून राहिलेलं असतं
काळोखाच्या भीतीनं
डोळे मिटून झोपेची वाट पहात. (पृ. ४९)

२. गालफडं बसलेल्या पोरक्या पोराचा चेहरा
नेमका आठवतो

ह्या वेळीच
उसळपाव खातांनाचा.

शहरातील परकेपणाच्या या जाणिवेला, माणसामाणसांतील भावनिक नातेसंबंध संपुष्टात येण्याला, व्यक्तीच्या असंख्य दुःखांना सामाजिक वास्तवाचे,

अनुक्रमणिका





परिस्थितीचे अनेक संदर्भ आहेत याची जाण कवीला आहे. म्हणूनच स्वत:च्या व्यक्तित्वाच्या मर्यादा जशा त्यांना कळतात तसेच भोवतालच्या व्यामिश्र समाज-रचनेचे स्वरूपही त्यांना दिसते. समाजवास्तव न्याहाळणारी ती दृष्टी पाटणकरांजवळ असल्यामुळेच ते "ॲनिमिया झालेली मनें" सारख्या कवितेत भोवतीचे निष्ठुर वास्तव उभे करतात व आजच्या शहरातील माणसाचे अत्यंत प्रत्ययकारी चित्र रेखाटतात :

दररोजचीच यांची पिचकलेली छाताडें,
घामटलेले चेहरे,
धुराचे भपकारे ह्यांच्या उभ्या आयुष्याला...
विटलेल्या रंगाची उधळण नशिबावर...
चौकातल्या खिडकीतून दिसतात हे सारे
आणि ॲनिमिया झालेली त्यांची लक्ष लक्ष मनें...
(पृ. २)

'तळहाताला येणारा दिवसभराचा घाम पुसूनही जात नाही की खरवडूनही काढता येत नाही, चेहऱ्यावर ओथंबून आलेलं दैन्य नि कारुण्य' अशा ओळींमधून पाटणकर आजच्या मानवी अस्तित्वाचे विडंबनच दर्शवितात. मानवी अस्तित्वाचे हे विडंबन कसे व का होते आणि त्याआड कोणत्या अस्वस्थ करणाऱ्या प्रेरणांचे सूत्रचालन असते याचा वेध मात्र त्यांची कविता घेताना दिसत नाही. तसे झाले असते तर तिला चिंतनगर्भतेचे अनोखे परिमाण लाभले असते. चिंतनगर्भतेचा हा अभाव जाणवत असला तरी त्यांच्या अनुभूतीतील व्यवच्छेदकता आणि घनता लक्ष वेधणारी आहे. 'छातीत असह्य कळा आल्या की' या कवितेतील ओळीओळींतून कवीचा व्यथापूर्ण अनुभव परिपूर्णतेकडे झेपावताना दिसतो. शब्दांचे वजन व संयत पण प्रभावी लय या झेपेचेच समर्थन करताना दिसतात. 'स्वगत' या कवितेत तर पाटणकरांनी इतकी स्वतंत्र, व्यापक, रेखीव आणि संपन्न संवेदना व्यक्त केली आहे की, तितक्यावरच त्यांना त्यांच्या समकालीन कवींतून वेगळे काढता यावे. 'काळोखातलं घर– तुमचं, माझं किंवा डॉ. शिवॅगोचं' ही अशीच एक लक्षणीय कविता आहे.

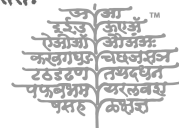
अनुभवाची एकाग्रता हे पाटणकरांच्या कवितेचे मोठे सामर्थ्य आहे. त्यांच्या कवितांतील अनुभव फार खोल व उत्कट तर आहेतच; परंतु त्यांतील रचनेचा मोजकेपणा व नेमकेपणा आजच्या कवितेत दुर्मिळच आहे.

पाटणकरांच्या कवितेतील निसर्गाला वेगळे अस्तित्व नाही. निसर्गावर ते मानवी भावनांचा आरोप करीत नाहीत; तर ज्या विशिष्ट अनुभवाचे ते चित्रण करू पाहतात, त्या अनुभवाचे संस्करण निसर्गावर होते. एकूण निसर्गाची वेगळेपणाने आठवण व्हावी अशी स्थाने संग्रहात फार कमी आहेत.

पाटणकरांच्या कवितेतील अनुभव हे शहरी जीवनातील, संस्कृतीतील व त्यातही प्रामुख्याने परकेपणाच्या, एकटेपणाच्या जाणिवेतून आलेले असल्यामुळे साहजिकच शहरी जीवनातील प्रतिमांचा वापर विपुल प्रमाणात झालेला दिसतो. शेवाळलेल्या इमारती, चौकातले थवे, वांझोटे रस्ते, उदास भिंती, कबरस्तान, राक्षसी आवाजाची बस, इराण्याची डुगडुगती खुर्ची, गंजलेले पंखे, रोगट संगमरवर इ. प्रतिमा शहरी आहेत. परकेपणाची जाणीव अधिक गाढ करण्यासाठीच पाटणकर सिग्रेट प्रतिमेचा वारंवार वापर करताना दिसतात. त्यातून हा ताण व्यक्त होत असला तरी काही वेळा तिचा अतिरेक झाल्यासारखा वाटतो. काळोख आणि समुद्राच्या प्रतिमाही त्यांच्या कवितेत अनेकदा येतात. समुद्र प्रतिमेची ही काही रूपं पहा :

१. समुद्रानं पसरावेत तसे तिचे स्निग्ध हात
२. माझ्या खिडकीत अक्षितिज पसरलेला
हा समुद्र
म्हणजे एक कविताच असते
माझ्या मनांत अव्याहत कोसळणारी
३. काळोखात समुद्राने पसरले होते आपले
स्तब्ध हात
माझ्या आयुष्याभोवती

पाटणकरांची काव्यनिष्ठा किती प्रगाढ आहे याचा प्रत्यय 'आणि पानं गळणाऱ्या एकांतात सोबत म्हणून लिहिलेल्या कविता' सारख्या ओळीतून आपल्याला मिळतो. कवितेत नुसतेच अनुभवाचे प्रकटीकरण नसावे तर तिच्यातून अनुभवाचाच विकास केला जावा अशी अपेक्षा असते आणि पाटणकरांच्या कवितेतून ही अपेक्षा अंशतः का होईना, पूर्ण झालेली दिसते.





अनुक्रमणिका

पाटणकरांची कविता ही संयत मनाची कविता आहे असे म्हटले, तर गुरुनाथ सामंतांची कविता ही अस्वस्थ, उद्विग्न, उद्ध्वस्त मनाचा आविष्कार आहे असे म्हणावे लागेल. दुभंगून टाकणारी, उद्ध्वस्त करणारी जीवनानुभूती सामंतांच्या भावविश्वात केन्द्रस्थानी आहे. पाटणकर परकेपणाच्या, एकटेपणाच्या जाणिवेने निराश झालेले दिसतात तर सामंत पराभूत आणि हताशपणाच्या जाणिवेने जितके अस्वस्थ होतात तितकेच संतप्तही होताना दिसतात. त्यांच्या कवितेतील भीषण, विद्रूप समाजवास्तवात हरवलेली व्यक्ती एकटी, एकाकी, पराभूत आणि हताश झालेली असली तरी ती निराश वा खचलेली वाटत नाही. त्यांच्या कवितेतील ही व्यक्ती झगडण्याचे सामर्थ्य नाहीसं होतंय हे कळताच प्रसंगी आपल्या नाकर्तेपणावर चिडून आक्रस्ताळेपणा करते, कधी उग्र रूप धारण करते. भोवतालच्या कळपातल्या माद्यांवर आणि हिजड्यांवर उपहासाने थुंकते, आपल्या डोक्यावर पाय रोवून उभ्या असलेल्या नियतीला 'तू घात केलास, तूच घात केलास' असे कळवळून सांगते. स्वतःतल्या कुरूपतेलाही ती धैर्याने सामोरी जाते. 'अखंड भिकारीच राहू आम्ही : बाप वारला छाप चेहरा करून' हे स्वतःचे वास्तवही ती स्वीकारते आणि स्वतःतले मनोगंड तसेच कामगंडही ती धिटाईने उघड्यावर मांडते. सामंतांच्या समग्र कवितेतच स्वतःला रोखठोकपणे सामोरे जाणारा बेदरकारपणा दिसतो. लैंगिक शक्ती मानवी जीवन कुठपर्यंत व्यापू शकते याचे चित्रणही सामंत काही कवितांमधून घडवतात.

सामंतांची कविता जीवनातील वेगवेगळ्या अनुभवांना समर्थपणे भिडते. ती मूलतःच मिताक्षरी असल्याने त्या अनुभवांचे गैरलागू तपशील त्यांना शब्दरूप मिळत असताना गळून पडतात. तो अनुभव घेतल्यानंतर कवीला स्वतःविषयी, जीवनाविषयी वा समाजवास्तवाविषयी झालेली एखादी जाणीव, त्यातील एखादी भावावस्था किंवा घटना यांनाच कवितेत प्राधान्य मिळते. 'कडकलक्ष्मीचा खेळ' कवितेत 'एका शाळकरी शपथेत स्वतःचा गळा टांगून घेण्याचा वेडझवेपणा' केल्यावर संपूर्ण आयुष्यच उद्ध्वस्त करणारा प्रेमसंबंधातील अनुभव आहे, 'उलटी खूण' कवितेत माणूस म्हणून जगायला आल्याची खंत आहे, 'अठ्ठावीस इंच छातीत' स्वतःचेच प्रतिबिंब पाहण्याचा प्रयत्न आहे, 'स्व-स्थ' कवितेत एकलेपणाच्या असह्य वारुळातून बाहेर पडण्यासाठी निकराने केलेली धडपड आहे, 'अस्तर' कवितेत स्वतःच्या नाकर्तेपणाची तीव्र जाणीव आहे तर 'तू! तूच! तू! तूच!' मध्ये कवीला एका अदृश्य, अज्ञात शक्तीची खेच जाणवली आहे; तिच्यापुढे व्यक्तीची इच्छा कशी नगण्य, दुर्बल असते हे कळले आहे.

मूलतः आत्मनिष्ठ असलेली सामंतांची कविता सामाजिक जीवनाविषयी, वास्तवाविषयी अलिप्त भूमिका स्वीकारीत नाही. कवीला जाणवलेल्या समाजवास्तवासंबंधी जे काही म्हणायचे आहे ते ती आपल्या पद्धतीने म्हणते. त्यात उपरोधाचा सूर अधिक असतो. उपरोध हा ज्यांचा स्थायीभाव आहे अशा काही कवितांमधून गद्याला जवळचा असा तऱ्हेवाईकपणाही दिसतो. सामंतांच्या कवितेला हा जो सामाजिक जाणिवेचा स्पर्श आहे, त्याच्यामुळे तिच्यातील अनुभवविश्वाच्या कक्षा रुंदावल्या आहेत. सामंत समाजवास्तवातील तपशीलांची संघटना बांधत नसले तरी अत्यंत सूचकतेतून ते या वास्तवाला भिडताना दिसतात

> अरे, या झोपडीतली आंबा
> त्या बंगलीत जाऊन झोपतेय
> म्हणून तर पोटं चालतायत आमची
> आम्हीच पोटं वाढवून
> भरणार काय पोटात ?
>
> तुमची डिग्री आणि आमची बिगरी
> कशी होईल बरोबरी ?
> मग बंगलेवाल्यांचं बीज झोपडीत वाढतंय
> तर वाढू द्या ना !
> यशोदेचा कान्हा नाही का गवळ्याघरी
> वाढला ! (पृ. ९६)

अशा ओळीमधून सामंत आर्थिक-सामाजिक विषमतेने माणसाची केलेली विटंबनाच उघडी करतात. 'जगण्यातली जागच काढून घेण्यात आली; स्वप्नावरही पहारा बसवण्यात आला' अशी प्रचिती देणारे हे वास्तव आहे. हे वास्तव कवी आपल्या

भेदक नजरेने पाहतो म्हणूनच, केवळ व्यक्तिगत पातळीवर गुरुनाथ सामंत ह्यांची कविता रेंगाळत नाही. तिला समष्टीचा स्वर येतो. मात्र हा स्वर घोषणेसारखा किंवा 'तोडा मोडा'च्या गर्जनेसारखा उंच नसतो. आजच्या दलित, पुरोगामी कवितेत आढळणारा 'स्टीरिओटाइप' आक्रोश सामंतांच्या कवितेत कुठेही आढळत नाही. आक्रोश आहे परंतु त्याचे स्वरूप आतल्या आत घुसमटणारे आहे. त्यांच्याच एका कवितेच्या शीर्षकासारखा तो 'मुका आक्रोश' आहे. समष्टीच्या गलबल्यात व्यक्तीचा उडालेला मानसिक गोंधळ सामंत अत्यंत प्रभावीपणे व्यक्त करतात. 'जेहेत्ते कालाचे ठायी' कवितेत सामंत समाजातील ढोंगी, मतलबी आणि संधिसाधू वर्गाचं अगदी मोजक्या शब्दांत वर्णन करतात. 'माझ्या मनगटाला बळ नाही' ही इथल्या सर्वसामान्य व्यक्तीची खंत आहे. जगण्याच्या या पायपिटीत 'न भूतो न भविष्यति'ची शर्यता पार धुळीला मिळाली आहे हे सांगून सामंत विचारतात—

वादी तुटोन गेली
चपला निकामि झाली
मोची कुठे मिळावा
देण्या गती निराळी ? (पृ. ५१)

अभावग्रस्त समाजातील व्यक्तीला पडणारा हा प्रश्न आहे.

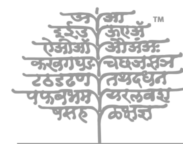
अनुभवांची बरीच विविधता 'गुरुचरित्र' मधील कवितांमधून दिसते. प्रत्येक नवा अनुभव कवीचे भावजीवन अधिक समृद्ध करताना दिसतो. 'स्वप्न आणि फ्रँकेस्टाइन' ही कविता स्वप्नावस्था आणि वास्तविकता यांच्या सीमारेषेवरील अनुभवाला व्यक्त करते. रोज रात्री अपयश पांघरून निराशेत झोपी जाणारा या कवितेतील 'तो' रोज सकाळ उजाडताना फिरून प्रकाशाला सामोरा जातो. दिवस उजाडताच रोज स्वप्नांची पाखरे दूर उडून जातात, तरी पण रात्र पडल्यावर ती रोज पुनश्च डोळ्यांत वसतीला येतातच. सामंत जशी समाजवास्तवाची चित्रे रेखाटतात तशीच आपल्या अंतर्मनातील सूक्ष्म आंदोलनेही रेखांकित करतात. म्हणूनच आंतरिक आणि बाह्य संघर्ष असं त्यांच्या अनुभवविश्वाचं विभाजन करता येत नाही. त्यांच्या सीमारेषा एकमेकींत इतक्या मिसळल्या गेल्या आहेत की, त्या वेगळ्या दिसतच नाहीत. उदाहरणार्थ, पुढील ओळी पहा :

ते तेवढे उडून गेलेले राजहंस
जरा शोधून द्याल का हो ?
हॅलो SSS
—हा फोन साला केव्हाचा बिघडलाय कोण जाणे !
प्यालो नाही अजून आम्ही अमृत :
सॉक्रेटिसपासून आम्ही सारेच मरणारे
व्याधाचा बाण लागू नये म्हणून
स्वतःचा तळवा अलवार जपणारे
या पृथ्वीतला(वा)त बुडलेले— बुडणारे

असे हे आजचे मानवी आयुष्य पाहिले की कवीला प्रश्न पडतो तो हाच की, 'जगण्याच्या या सर्वदूर आभासात मरणाचा रोकडा अर्थ याहून वेगळा तो काय ?'

सामंतांनी लिहिलेल्या प्रभाकर गोरे, गुरुनाथ धुरी व चंद्रकांत खोत यांच्यावरील कवितांतून त्या त्या कलावंतांचे व्यक्तित्व त्यांच्या असंख्य कंगोऱ्यांसह जसे उभे राहते तसेच या कलावंतांच्या मानसिक संघर्षांना, वादळांनाही अभिव्यक्ती मिळते. 'लोकांना दिसतं ते पाठीवर बांधलेलं बोचकं, खरं कुबड ते नव्हे' या ओळीतून सामंत प्रभाकर गोरे या चित्रकाराने आयुष्यभर भोगलेली व्यथाच शब्दबद्ध करतात. 'चंद्रकांत खोत' ही कविताही अत्यंत लक्षणीय अशी आहे. या कवितेतील ओळी एकमेकींमध्ये मिसळून गेल्यासारख्या वाटतात व त्यातूनच एक प्रकारची अनोखी लय, प्रवाह निर्माण होतो, जो वाचकाला खिळवून टाकतो. 'अठ्ठावीस इंची छातीत' कवितेत सामंतांनी आपल्याला दैनंदिन जीवनात परिचित असलेल्या शब्दांचा वापर तितक्याच परिचित शब्दरचनेतून केला आहे. परंतु तरीही कविता अत्यंत प्रभावी होते कारण आजच्या वैफल्यग्रस्त तरुणाचे आंतरिक विश्वच त्यातून उघडे होते.

गुरुनाथ सामंतांची काव्यशैली साधी, सरळ आहे. ती सरळसोटपणे अनुभवांना जाऊन भिडते. मुक्तरचना आणि प्रतिकांची भाषा स्वीकारूनही सामंतांनी आपल्या कवितेला कुठे गूढ आणि दुर्बोध होऊ दिलेले नाही. दुर्बोधतेच्या आजच्या युगात हे




विशेषत्व म्हटले पाहिजे. त्यांची प्रतीके आशयाला सूचकतेतून व्यक्त करताना दिसतात. कधी उंट, कधी फ्रँकेस्टाइन, कधी कडकलक्ष्मी तर कधी ससा-कासव अशी प्रतीके कुठल्या ना कुठल्या प्रवृत्तीची निदर्शक म्हणून त्यांच्या कवितेतून सतत येतात.

सामंतांच्या कवितेतील प्रतिमा मात्र बऱ्याचशा सांकेतिकच आहेत. पक्षी, बाग, फुलं, काळोख, आकाश अशा सांकेतिक प्रतिमांचा वापरच अधिक दिसतो. मात्र 'शीळ' कवितेतील भावनावेगाची तीव्रता 'पक्षी' या सांकेतिक प्रतिमेलाच अनोखे रूप मिळवून देते. शब्दांचा आणि प्रतिकांचा आवश्यक तितकाच आधार आणि विस्तार हा सामंतांच्या कवितेचा प्रशंसनीय गुणच आहे. तिच्यात फाफटपसाऱ्याला किंचितही जागा नाही.

'सहेला रे' संग्रहातील वासंती मुझुमदार यांची कविता प्रामुख्याने भावकविता आहे. निसर्ग व प्रेमानुभव या त्यांच्या काव्यप्रेरणा आहेत. प्रेमानुभवाच्या सुप्त, उत्कट, बहुरंगी छटा व्यक्त करणारे संवेदनशील मन या कवितांतून दिसते. 'सहेला रे' मधील अनेक कवितांतून निसर्ग आणि प्रेमानुभवांचे इतके तादात्म्य झालेले दिसते की, त्यांच्या सीमारेषाही धूसर वाटू लागतात. म्हणूनच काही वेळा त्यांच्या कवितेतील प्रियकर निसर्गात परावर्तित होताना दिसतो.

वासंती मुझुमदार यांचा हा पहिलाच संग्रह असला तरी या संग्रहातील कवितांमधून या कवयित्रीच्या वाङ्मयीन प्रेरणा, त्यांच्या व्यक्तिमत्वाचे विविध पैलू व अंतर्मनातील असंख्य भावच्छटा यांचे दर्शन होते. या कवयित्रीच्या काव्यनिर्मितीला जीवनरस पुरविणाऱ्या धमन्या या मुख्यत्वे निसर्ग व प्रेमानुभूतीच्या आहेत हे कळते व त्यातूनच त्यांच्या अनुभवविश्वाच्या मर्यादाही स्पष्ट होतात. या संग्रहातील कविता वाचल्यावर असं जाणवतं की, ह्या कवितांमागे जे मन आहे, ते प्रेमानुभूतीतील जखमेने व्यथित झालेले आर्द्र मन आहे व म्हणूनच एक प्रकारचं औदासीन्य, खिन्नता त्यांच्या साऱ्या अनुभवविश्वाला व्यापून राहिलेली आहे.

काळोखाने भरून नभ आलेले,
रितेपणाला आसमंत प्यालेले,
नभ काळोखाचे थेंब थेंब शिंपितसे,
रितेपणावर कोंभ नवे दुःखाचे

या ओळींमधून दुःखाने व्याकुळ झालेले मनच दिसते. हे प्रीतीचे अनुभव अनेक भावनात्मक विणींनी आणि लयींनी विणलेले आहेत. मोकळ्या मनानं या अनुभवांना सामोरं जायचं, त्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या सर्व मनःस्थितीचा स्वीकार करायचा असं हे कविमन आहे.

वासंती मुझुमदारांचा अनुभव मुख्यतः भावनिक आहे व या अनुभवाचे रूप संयत व हळुवार असले तरी अनेकदा अशा अनुभवांतून हळवे बनून, भावविवशतेकडे झुकण्याची कवयित्रीची मनोवृत्तीही दिसते. म्हणूनच असेल कदाचित, प्रणयातील भावच्छटांची तरलता अधोरेखित करण्याचा प्रयत्न जरी या कवितांमध्ये दिसत असला तरी या भावच्छटा पुरेशा तीव्र, अंतर्मुख आणि संकेतातीत नसल्याची जाणीव या कविता वाचताना सतत आपल्याला खुपत राहते. उदाहरण म्हणून 'जखमेचे फूल', 'रात्रीला चढत रंग', 'रात्र निर्मम', 'अशा जळत्या उन्हात' या कवितांतील भावार्ततेच्या कोरीवपणाकडे बोट दाखविता येईल.

घनांना लपेटून काळोख दाटो निवांतात जो
काजव्यांनी खिजे,
कृतांतापरी मत्त नाचोत ज्वाळा, मनींचें क्षणीं
दुःख संवादिजे

सारखी सांकेतिक शब्दरचना या भावार्ततेतूनच तयार होते. विव्हलता, व्याकुळता यांच्या भावाकुल मनःस्थितीत कवी सदैव गुंतून राहिला तर कवितेत आशयगर्भता किंवा सामर्थ्य येणे अशक्य होऊन बसते. 'सहेला रे'तील अनेक कवितांतून नेमके हेच झालेले दिसते. अनेक शब्द, अनेक प्रतिमा पुन्हा पुन्हा येतात. चंद्र, काळोख, पानगळ, मोरपीस, रात्र, कळी, वारा, धुके अशा सांकेतिक प्रतिमा वारंवार येतात. हे सर्व दुःख जाणिवांशी संबद्ध असले तरी त्यामुळे कवितेला साचेबंद आकार येण्याची शक्यता असते.

संग्रहात प्रेमभावनेच्या खालोखाल महत्त्वाचे स्थान निसर्गाला लाभलेले आहे. कित्येक कवितांतून तर निसर्ग आणि प्रीती ती उभयता परस्परांत इतकी विरघळून एकरूप होऊन गेली आहेत की, तेथे

अनुक्रमणिका

कवयित्रीला निसर्गाच्या माध्यमातून अमूर्त प्रीती जाणवत आहे की प्रीतीच्या उत्कट ओढीतून निसर्गाच्या विविध रूपांची संवेदना होत आहे याचा संभ्रम पडतो. पुढील ओळींतून या विधानाची साक्ष पटेल–

कौलारावर चार पारवे
उखाण्यांतले कदंब हिरवे
हिरवी कृष्णा
हिरवे डोंगर
हिरवा तनुल पिसारा भवती
झड घाली पाऊसपान
माझी मात्र कोरडी तहान.

चित्रमयी भाषा हा संग्रहातील अनेक कवितांचा विशेष आहे. या चित्रमयी भाषेमुळेच 'सांगता', 'पेंग पावसाची', 'सारा उन्हाळा जाहला' अशा काही कवितांची रेखीव निसर्गचित्रे तयार होताना दिसतात. 'त्या वळणाला' या कवितेतील भावना-वेगाची तीव्रता 'काळवीट' या प्रतिमेच्या प्रत्यय-कारी वेगळेपणाला सहज पेलू शकते. कवयित्रीच्या प्रकृतीत भिनलेल्या अशा काही प्रतिमा आपल्या आशयाला साजेशा आटोपशीरपणे वावरताना दिस-तात. उदाहरणार्थ: 'डोळे होतात काचशिळा', 'पापण्यांची ताठ सुजाण तोरणें', 'केसांतले चंद्रकळे', 'कौलारांचे खुले श्वास', 'मऊसर शब्दांचे उबदार दिवे' इत्यादी.

वासंती मुझुमदारांच्या निसर्ग-चित्रांत अभिनव रंगदृष्टीही आहे. त्यांची रंगांची जाणीव सजावटी-खातर ओढूनताणून आणलेली दिसत नाही. त्यांना निसर्ग जाणवतो तो आपल्या विविध रंगच्छटां-सहितच जाणवतो. त्यांच्या काही छंदोबद्ध रचनांतून नादगुणाचाही प्रत्यय येतो. 'झाडांच्या नुसत्या न्हाणकविता' या कवितेतील काही ओळींत नादामागून रेंगाळत येणारा आशय दिसतो. संग्रहात मुक्तछंदातील कविता जशा आहेत तशाच वृत्तबद्ध कविताही आहेत. उदाहरणार्थ: 'कडे कपारी', 'पाषाणांतुन', 'दुःख संवादिजे', 'जळांत जळांत खोल' इत्यादी. छंदोबद्ध रचनेतून येणारी लय प्रेमभावनेतील व्यथा अधिक सखोल करताना दिसते.

बालकवी आणि इंदिरा संतांच्या कवितेशी नाते असलेली 'सहेला रे' संग्रहातील कविता असली तरी ती परंपरेत भर घालणारी कविता नाही असे खेदाने म्हणावे लागते.

– अविनाश सहस्रबुद्धे

गंधकाठ– (कवितासंग्रह) अशोक बेंडखळे; निनाद प्रकाशन, २/३०९ विमानदर्शन सोसायटी, सहार रस्ता, अंधेरी (पूर्व), मुंबई–४०० ०६९, पृष्टे ५२, किंमत आठ रुपये.

"मी माझ्या अस्तित्वाच्या खुणा
धुंडाळीत असतो एकाकी
निष्पर्ण माळरानावर"

कवी–कलावंतांना 'अस्तित्वखुणांचा शोध' हा सततचा ध्यास राहिला आहे. ज्यांचा हा शोध संपतो ते कवी किंवा कलावंत राहिलेले नसतात; ते तत्त्वज्ञ वा संत–महंत किंवा काही असलेच तर त्याही पलीकडचे वगैरे झालेले असतात.

अशोक बेंडखळे अजून तरी पहिल्या वर्गातच आहेत. त्यांच्या शोधाच्या अनुषंगाने ते जेव्हा स्थिरावतात, तेव्हा ते 'एकाकी निष्पर्ण माळराना-वर' असतात. आज लौकिक अर्थानं असे माळरान त्यांच्या अवतीभवती शोधूनही सापडणार नाही. तरी असे हे माळरान ते सोबत वागवीत आहेत. ह्या माळरानावर डोंगर आहेत, धुक्याच्या वाटा आहेत. मेंदी आहे, शीळ आहे अन् आहेत डोळ्यात वितळणारे समुद्र. अन् ह्या भावभिनल्या आसमंतात त्यांनी उराशी साठवलाय अर्थाच्याही पल्याडचा 'दर्द'. हा दर्द त्यांच्या कवितेंताच स्थायीभाव आहे. ह्या सगळ्या पार्श्वभूमीवर बेंडखळे निष्पाप बालकासारखे वाटतात. ज्याने बालपण जपले तो कवी–कलावंत होऊ शकतो. ज्याला ते उत्तरायुष्यात का होईना सापडले तो ज्ञानी–तत्त्वज्ञ–महंत (mature) वगैरे म्हणवतो. ह्या संदर्भात नित्शेचे एक वाक्य उद्धृत करायचा मोह होतोय. 'To become mature is to recover that sence of seriousness which one had as a child at play'– माणसातला हा 'चाईल्ड अॅट प्ले' म्हणजे खरा कवी. बेंड-खळ्यांच्या बाबतीत त्यांनी त्यांचे बालपण जपलेय ही जमेची बाजू. 'गंधकाठ' हा त्यांच्या ३९ कवितांचा पहिलाच संग्रह.

अस्तित्वखुणांचा शोध घेत असतानाच बेंड-खळेयांची 'पावलं नकळत अज्ञात वाटांकडे' वळतात. कवितेत हे वळण पारंपरिक आहे. ह्या कवितांची जातकुळी जुन्याशी नातं सांगणारी आहे. त्यांच्या कवितांत पुनःपुन्हा येणारे एकटेपणाचे संदर्भ, हातावरील रेषांच्या जाळ्यात व्यक्त होणारी अबोल दुःखे, वेदनांचे स्वर, वाळवंटात तडफडणारे मन, शापित आयुष्याचे आधार, अंधाराची सोबत ह्यांतून त्यांची आत्मनिष्ठ प्रवृत्तीच प्रकर्षाने जाणवते. मात्र स्वतःच निर्माण केलेल्या स्वतःच्याच स्वप्नकोशात हरवल्यागत वाटत असतानाच ते जेव्हा 'विद्रोहाचा डोंब जेव्हा जळत जातो / अश्रद्ध मनामनांतून ... ' असे उद्गार काढतात; किंवा 'आकाशसूर्याला गवसणी घालणारे हात / येणाऱ्या सुवर्ण युगाची कहाणी' लिहायची भाषा व्यक्त करतात, तेव्हा त्यांच्याविषयी अपेक्षा खचितच उंचावतात. परंतु अशा विद्रोहाच्या कविता संग्रहात तुरळक आहेत. 'आयुष्याच्या संध्याकाळी./ मृत्यूचे भास' दाखवणाऱ्या कवितांतील सूर उदासवाणा आहे. नैराश्याकडे झुकलेला आहे. त्यांना ह्या आवर्तातून, स्वतःच निर्माण केलेल्या कोशातून बाहेर यायचे आहे. त्यांची तशी धडपडही त्यांच्या कवितांतून जाणवते. पण संस्कारांचा पगडा त्यांच्यावर एवढा तीव्र आहे, की विद्रोहाची भाषा त्यांनाही त्यांची वाटत नाही असे दिसते. पाय जमिनीत रुतले असतानाच त्यांची नजर आकाशाकडे भिडली आहे. तो उडणारा मुक्त पक्षी आख्खे आकाश पंखात सामावणारा त्यांना दिसतो आहे. त्यांचं मन त्याच्याबरोबर जाऊ पाहतं; पण जमिनीत रुतल्या पायांचं काय? निर्णय त्यांनाच घ्यायचा आहे. त्या दृष्टीने ते प्रयत्नशील आहेत, असे वाटते. उदा. 'मनामनांत फुलते आहे / क्रांतीची ठिणगी म्हणून / बापहो, तुम्ही वेळीच सावध व्हा / '

'तेव्हा एक कर' ह्या कवितेचा चेहरामोहराही तंतोतत सुर्व्यांच्या कवितेसारखा आहे. मराठीत लिहिल्या जाणाऱ्या गेल्या पंधरावीस वर्षांतील कवितेत सुर्व्यांचे अनुकरण हे साहित्याच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने ऐतिहासिक घटित आहे. मर्ढेकरांनंतर असा पगडा कवितेच्या बाबतीत सुर्व्यांचाच पडलाय. हे अनुसरण, एका पिढीचेच अनुसरण आहे. सुर्व्यांची छाप नवीन कवींवर एवढी जबरदस्त होती की, नवीन लिहिली जाणारी कविता केवळ शिल्पच नव्हे तर आशयही जसाच्या तसा घेऊन आली होती. 'तेव्हा एक कर' वाचताना हे प्रकर्षानं जाणवतं. 'आसवांच्या पुरांत भिजलेल्या/ डोळयांना आवर' हे कवितेतील शेवटचे चरण आहे. बेंडखळे त्यापुढे जाऊ शकले नाहीत. त्यामुळे ते रूढीवादीच वाटतात. ही मर्यादासुद्धा व्यक्तिगत संस्काराचाच भाग आहे. सुर्व्यांचं जग वेगळं होतं. बेंडखळयांचं वेगळं. त्यांना रामरक्षेचा तरी वारसा होता. सुर्वे तर चक्क कुणाचेच कुणी नव्हते. म्हणून त्यांची संबंधाची जाण भावनिक पातळीवर राहत नाही; तर ते ही जाण बौद्धिक पातळीवर तपासतात. कवितेला तार्किक परिमाण देतात. हे परिमाण त्यांच्या मार्क्सविषयीच्या अभ्यासातून अन् चिंतनातून आलेलं असतं.

गंधकाठ, अनुत्तरीत, दुरावा, मुळे, तिच्याकरिता ह्या संग्रहातील काही प्रेमकविता. पण प्रेमातही नकार घेऊन आलेल्या. ह्यातही 'तृप्त अस्तित्वाने मन अंकुरलेले' अशी तृप्ती घेऊन आलेली एकमेव कविता 'गंधकाठ'. बाकीच्यांत आहे अबोललेपण, दुरावा वगैरे.

कवितेची मूळ प्रकृतीच आहे नैराश्याची, वैफल्याची. भाव आहे अनामिक दुःखाचा. मिठीत सामावल्याचं समाधान कमी. विस्कटलेपणाची जाणीवच जास्त. 'मिठीचा गंध सरता / द्यायचे राहिले देणे / सांज अशी विस्कटून / आज हरवले गाणे." ह्या कवितांत विफल प्रेमाची, आर्ततेची, आसुसल्या क्षणांची, हरवलेपणाची, दर्दची झाक आहे. ही झाक उर्दूतील रोमॅन्टिक शेरोशायरीत असते. उदाहरण द्यायचं झालं तर-- 'अबके बिछडे तो शायद ख्वाबोंमें मिले। वो फूल जो किताबोंमे मिले। (अहमद फराज)'

काळोखाच्या तीन कवितांत स्थितिदर्शक तीन वेगळे पदर आहेत-- बाल्य / यौवन / वार्धक्य. तीनही पदर शब्दांशिवाय खूप काही खुणावून जातात. मोजक्या शब्दांत यौवन उभं होतं-- 'संपूर्ण शरिराचा स्पर्श। हवाहवासा-- काळोखाइतका'. एरव्ही हा स्पर्श लाख लाख दिव्यांची आरास घेऊन उभा झाला असता; पण कवी म्हणतो तोही-- 'काळोखाइतकाच'.





नैराश्य, काळोख, अस्वस्थता, काळयाकुट्ट छाया, विरलेलें सूर ह्यांची बेंडखळयांच्या कवितेत उधळण आहे. क्वचित मात्र वेगळं घडतं.– 'तू आलीस नि फुलले सखये / मनात माझ्या मोरपिसारे' हे मोरपिसारे म्हणजे एक शुभशकुनच ! त्यांच्यापासून असे खूपसे मोरपिसारे अन् रंगात माखलेले क्षितिज अपेक्षित आहेत. त्यांच्या आतापर्यंतच्या अंधारल्या वाटेवर प्रकाशाची धुंद उधळण व्हावी म्हणून माझ्या शुभेच्छा. मी त्या अनामिक रूपाची वाट बघतोय, ज्याचा ध्यास त्यांनाही लागला आहे–

" डोळयापलिकडे मुक्त अनामिक रूप
एका बेसावध क्षणी फुलारून येईल "

-तो बेसावध क्षण त्यांनी धरावा. तेवढा हुकला तर कविताच हरवली. तसे होवू नये. कवितेच्या स्वागतासाठी त्यांनी सिद्ध व्हावं. कधी इझरा पौंड झाला होता तसा–

' That body of light come forth
From the body of fire,
And that your eyes come
to the surface
from the deep
wherein they were sunken.'

–शांताराम पारपिल्लेवार

एन्कीच्या राज्यात (कादंबरी)– विलास सारंग; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४००००४; १९८३; पृ. १८३; किं. ३५ रुपये.

'एन्कीच्या राज्यात' ही डॉ. विलास सारंगांची कादंबरी सहज उचलून चाळावयास लागले आणि चाळत असताना वाचावयास सुरवात केली ती अखेरपर्यंत. कादंबरी आवडली.

या कादंबरीतील घटना घडत जातात त्या प्रामुख्याने मध्यपूर्वेतील एका छोटया देशाच्या–इराकच्या– पार्श्वभूमीवर. प्राचीन सुमेरियन संस्कृतीचे वलय त्याच्या भोवती आहे. इस्लाम धर्माच्या दबदब्यामुळे तेथील समाजात वावरताना त्रयस्थाला धाकच वाटावा. याशिवाय 'सोशालिस्ट' विचारसरणीचे तेथील सरकार समाजातील सर्वांच्या सर्व व्यवहाराचे संचालन करणारे. तेव्हां प्रत्यक्ष अंतराने भारताला जवळ असलेल्या तरीही गूढ आणि अपरिचित असलेल्या या देशांत प्रमोद वेंगुर्लेकर हा कादंबरीचा नायक येऊन दाखल होतो.

पाचसहा वर्षे पीएच. डी. च्या निमित्ताने अमेरिकेत वावरल्यावर चालून आलेली नोकरी आणि आणि दाट मैत्री असलेल्या अमेरिकन युवतीकडे पाठ फिरवून प्रमोद बसऱ्याला येतो. अनवगत असा समाज समजावून घेण्याची ओढ त्यामागे आहे. बसऱ्याला विमानतळावर उतरता उतरताच नव्या देशातील वेगळया राजवटीचा हिसका जाणवू लागतो. 'रीडर्स डायजेस्ट' सारख्या एका कोणत्याही बाजूला न झुकलेल्या नियतकालिकाला आणि 'रेडिओ-रेकॉर्डर' सारख्या वस्तूंना हरकत घेतली जाते. प्रमोदची ऊठबस आहे ती प्रामुख्याने 'इंडियन क्लब' मधील भारतीय आणि युनिव्हर्सिटीतील काही विदेशी आणि पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या निकट आलेल्या काही इराकी मंडळींमध्ये. भारतीय शर्मा, मुकर्जी, रामकृष्णन् वगैरे बऱ्यापैकी पैसा गाठी मारण्यासाठी आलेले आहेत. तशी कुटुंबवत्सल तरीही या परदेशात एकएकटी राहणारी. त्यांच्या बाकी संवेदना तशा बोथट वाटतात–त्यांना तिकडील फारसे काही खुपत नाही. उलट, इराकी आकीलची पत्नी अमेरिकन आहे. तिला इराकमध्ये जुळवून घेता येत नाही आणि आकीलला इकडे आल्यावर, सोशालिस्ट सरकारच्या कायद्यानुसार माघारी जाता येत नाही. शेवटी प्रश्नाची उकल न झाल्यामुळे निराश होऊन आकील आत्महत्येला प्रवृत्त होतो. शरवानसारखा हुशार, होतकरू पण बसऱ्याला इराकच्या दुसऱ्या भागातून आलेला तरुण विद्यार्थी भय आणि संशयगंडाने पछाडतो. नाहीसा होतो. अबू फरीद हा मनमोकळया स्वभावाचा बँक अधिकारी स्वदेशातून बाहेर पडण्याच्या क्लृप्त्या योजत असतो. अशा एका प्रयत्नात शेवटी त्याला तुरुंगाच्या गजाआड व्हावे लागते. अबू फरीदचे एक वाक्य प्रमोदला अस्वस्थ करून जाते. ते असे : " इथं सगळया सरकारी नोकऱ्यांचं असंच आहे–अन् अर्थात बहुतेक साऱ्या नोकरीच्या जागा सरकारीच आहेत ! कुणी राजीनामा द्यायला निघाला, तरी तो क्वचितच स्वीकारला जातो. "

अनुक्रमणिका

प्रमोदची विशेष मैत्री आहे ती फ्रेंच-लेबनानी फ्रांस्वाशी. फ्रांस्वा हा दिलदार आणि दिलखुलास स्वभावाचा. प्रमोद आणि युनिव्हर्सिटीत संबंध आलेल्या इराकी मंडळींची मूल्ये, वृत्ती आणि सवयी बहुधा पाश्चात्त्य खेळकर आणि तशा खुल्या समाजाने घडवलेल्या. त्यामुळे बारीकसारीक बंधने त्यांना जाचत राहतात. फ्रांस्वाला प्रमोद म्हणतो, "साला काय वैताग आहे ! तुला आठवतंय, आपण समुद्राकडे गेलो होतो– तिकडे समुद्र मिलिटरी कुंपणाआड... सगळयाच दिशांना अशी कुंपणे आहेत की काय ?"

कादंबरीचा अखेर, फ्रांस्वा आणि प्रमोद ह्यांच्या मिड इयर हॉलीडेजच्या योजनेचा बोजवारा कसा होतो याने दाखवला गेला आहे. त्यांची वेदना आपल्याला सहज स्पर्श करते. फ्रांस्वाला मनस्वी ओढ लागली आहे ती तात्पुरते बायकोमुलांत जाऊन राहण्याची– प्रमोदला कोठे तरी दूर जाऊन मोकळा श्वास घेण्याची; परंतु मानवी संस्कृतीचा पाळणा ज्या ठिकाणी प्रथम हालू लागला त्या ठिकाणी घुसमटून टाकणाऱ्या वातावरणाने हे दोघे हताश होतात, उद्विग्न होतात. ती उद्विग्नता सुमार कॅबेरा नर्तकींच्या सहवासात बुडवून टाकण्याचा त्यांचा दुबळा प्रयत्न वाचकाला अस्वस्थ करून टाकतो.

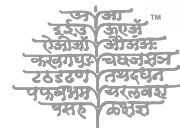
या कादंबरीच्या संदर्भात चटदिशी मनाला भिडते ती डॉ. सारंगांची कथनशैली. त्यांच्या भाषेला अलंकारिता, नटवेपणा नाही. साध्या, सुटसुटीत वाक्यांतून घटना आणि सभोवताल चांगल्या चित्र-पटाप्रमाणे सहज डोळयासमोर साकार होतात. उदा., 'प्रमोदचे वडील नेहमी एरोग्रॅम धाडायचे. कागदाचा पुरेपूर वापर करून ते कोपरादेखील मोकळा ठेवायचे नाहीत. मग खाली सही करून 'तुझा' ऐवजी 'तु' लिहायचे.' तसेच, 'बगदादच्या विमानतळावर वाट पाहणाऱ्या प्रमोदला दिसते सूर्यबिंब'. नेमकं एका खजुरीच्या झाडापाशी झावळ्या फुटतात त्या जागी. पाठच्या प्रकाशा-मुळे अंधाऱ्या दिसणाऱ्या त्या फाकलेल्या झावळ्या सूर्याची काळी किरणे असावी तशा भासल्या.' पुढे येते– 'तारीख १२, शुक्रवार, म्हणजे रविवार. रविवार ऐवजी शुक्रवारी सुट्टी असण्याचे हे अजून त्याच्या पुरतं अंगवळणी पडले नव्हते.' वाळवंटी वातावरणाचा उल्लेखसुद्धा नेमक्या वाक्यांनी होत असतो. उदा., 'इथल्या या अफाट सपाटीनं कधी कधी चमत्कारिक प्रकारे कोंडल्यासारखं वाटतं. छाती फुटेपर्यंत धावलात तर पर्स्पेक्टिव्ह देणारा एखादा पॉइंट सापडल्यासारखं वाटणार नाही.'

या प्रदेशात आणि तेथील बंदिस्त समाजात कादंबरीतील घटना ज्या प्रकारे घडतात त्या मध्य-पूर्वेतील बहुतेक परदेशींच्या संबंधात प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या आहेत असे म्हणता येईल. अधिक धन-संचय म्हणजे सुख या कल्पनेपायी असे कित्येक प्रमोद तिकडे जात राहतात. सुखातील हवे ते गवस-ल्याचा आनंद– पण तो हळूहळू ओसरू लागतो. भारतीय परंपरेने आणि स्वातंत्र्याने जोपासली गेलेली मने बंदिस्त समाजात रुजू शकत नाहीत, ती उन्मळून जातात. ही व्यथा हळुवारपणे व्यक्त कर-ण्यात डॉ. सारंग यशस्वी झाले आहेत.

–अरुंधती खंडकर

तीन चिनी प्रवासी– एम. एस. मोरे; त्रिरत्न ग्रंथमाला, ३२ डॉ. आंबेडकर सोसायटी, येरवडा. पुणे ६; १९८३; पृ. ११२; किं. रु. १२.५०

विद्येचा ध्यास, विद्येचे महत्त्व अमाप आहे. त्यासाठी जीवाचीही पर्वा न करता अनेक संकटांशी मुकाबला करून, इच्छित ध्येयपूर्तीसाठी भटकन्ती स्वीकारणारे बुद्धधर्मीय वेडेपीर या पृथ्वीतलावर इ. स. ५ व्या शतकापासून आपणाला आढळतात. इ. स. पूर्व ५ व्या शतकात बुद्धधम्माचा उदय होऊन, त्यातील विचारांचे रोपण झाले. निःस्वार्थी अनुयायी, प्रामाणिक राजाश्रय तसेच सर्वसामान्यांचा धम्म म्हणून हा धम्म या भूमीत कमालीचा फोफा-वला. बुद्धाचे तत्त्वज्ञान भारताबाहेर पाठविण्यासाठी राजा अशोकाने आपल्या मुलांनाही लंका आदी ठिकाणी पाठविले. आंतर्देशीय व्यापारामुळे बुद्ध धम्माचे साहित्यग्रंथ बाहेर जात होते, प्रचारही होत होता. बुद्धाचा धम्म हा एकच विचार तत्कालाचा आदर्श होता. त्यामुळे चीनसारख्या देशातही तत्कालीन दळण-वळणाने हा विचार भिनला गेला. बुद्धाच्या धम्माने प्रामाणिकपणे पछाडले गेलेल्या लोकांना त्याबद्दल कुतूहल निर्माण झाले. बुद्धाचे जन्मस्थान, तपश्चर्येचे ठिकाण,





साक्षात्कारी ठिकाण, बुद्धगया, बुद्धसाहित्य आदी संदर्भात या लोकांच्या मनात कुतूहल निर्माण होऊन त्यांच्या ओढीने ते आपला देश सोडून बाहेर पडले. यामध्ये फा-हियान्, ह्यू-एन्-त्सँग, ईत्सिग या प्रमुख चिनी प्रवाशांचा समावेश होता. 'बुद्धधम्माचे संदेश-वाहक भाग-१', ह्या आपल्या ग्रंथातून श्री. एम. एस. मोरे यांनी तीन चिनी प्रवाशांची माहिती दिली आहे.

पाचव्या-सहाव्या शतकातील या प्रवाशांचा प्रवास म्हणजे 'दहा हजार माणसांतून एखादाच माणूस वाचू शकतो' एवढा भयंकर होता. फा-हियान तर दोरखंडाच्या पुलाने ८० फूट रुंद सिंधू नदी पार करतो. तो बुद्धगया ते वाराणसीपर्यंत जातो. तसेच श्रीलंकेमध्ये जाऊन दोन वर्षे राहतो. फा-हियान हा मूळचा श्रद्धाळू मनाचा, पण विवेकी वाटतो. बुद्धाचे पात्र, पिकदाणी, भिक्षापात्र, चैत्यगृह, बुद्धाची काठी आदींनी तो भारावतो. बुद्धाच्या काळात जन्माला न आल्याबद्दल तो स्वतःवर रागावतो. तो महिशासक विनय पिटकाचे दीर्घागम आणि संयुक्तागम हे ग्रंथ परिश्रमपूर्वक मिळवतो. अनेक संस्कृत ग्रंथ मिळवून चीनला प्रयाण करतो. परतीच्या प्रवासात जहाजाला छिद्र पडते. काही ग्रंथ पाण्यात टाकणे अपरिहार्य होते. येथे फा-हियानची घालमेल जाणवते.

ह्यू-एन-त्सँग हासुद्धा धडाडीचा बुद्धधम्म-अनुयायी. तो गुप्तपणे चीन सोडतो, प्राणांवरले संकट निभावतो, पाच-पाच दिवस प्रवासांत पाण्या-अभावी काढतो. यात बुद्धधम्माच्या ध्यासासाठी सर्व काही करण्याची जिद्द दिसते. प्रवासात राजेलोक ह्यू-एन-त्सँगसाठी पायघड्या घालून उभे आहेत. बुद्धधम्माचा संशोधक म्हणून तो आपली भूमिका स्पष्ट करतो. धम्मतत्त्वांच्या विवरणाचे मधुर दवबिंदू पूर्वेकडील देशांत पडावेत हा त्याचा हेतू आहे!

ह्यू-एन-त्सँग याची गाठ प्रवासात लुटारूंशी पडते. परंतु बुद्धधम्माच्या तत्त्वांनुसार अपराध्याला शिक्षा तो देत नाही. मनःपरिवर्तनावर त्याचा भर आहे. पंजाबातील एका भागात धर्मप्रिय आणि धर्माकर या विद्वानांशी तो ओळख करून घेतो. त्याची बुद्धिमत्ता फार तल्लख असते. बामियानच्या डोंगरउतारावर १५० फूट उंचीची उभी बुद्धमूर्ती तो पाहतो.

दुर्गादेवीचे भक्त असलेले चाचे लोक ह्यू-एन-त्सँगला बलिवेदीवर चढवितात, तेव्हा दुष्कृत्य करणाऱ्या लोकांनी सत्कृत्ये करावीत अशी तो प्रार्थना करतो. त्या संकटातून वाचतो. मनःपरिवर्तनाची किमया अफाट आहे.

मो-हो-ला-छिया म्हणजे महाराष्ट्र येथेही ह्यू-एन-त्सँग येऊन गेला. तो येथील भौगोलिक तसेच लोकांचीही माहिती देतो.

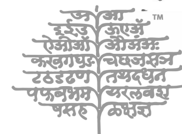
आपण मिळविलेले धम्माचे ज्ञान आपल्या देशातील लोकांना द्यावे या इच्छेने ह्यू-एन-त्सँग परत चीनला जाण्यास प्रवृत्त झाला.

ह्यू-एन-त्सँगच्या एका ग्रंथावर १८ दिवस सभेत चर्चासत्र चालले; पण त्याच्याशी वादविवाद करण्यास कोणी पुढे आला नाही एवढा तो बुद्धिमान होता. गाढा पंडित होता. अर्थात द्वेषबुद्धीने त्याचा खून करण्याचाही कट करण्यात आला, पण राजाच्या दक्षतेने सर्व टळले. ह्यू-एन-त्सँगचा भरपूर मान झाला. काश्मीरचा राजा त्याला भेटण्यासाठी आला होता. मायदेशी आल्यावर त्याचा फार मोठा सत्कार झाला. अभ्यासाच्या ध्यासाने पछाडलेल्या त्याने उरलेले आयुष्य धम्म-ग्रंथांचा चिनी अनुवाद करण्यात घालविले.

ईत्सिगने इ. स. ६७१ मध्ये आपल्या भारताच्या प्रवासास सुरवात केली. त्याने संस्कृत भाषा आत्मसात केली होती. नालंदा येथे तो दहा वर्षे होता. ५ लाखांपेक्षा जास्त श्लोकांचे धम्मग्रंथ त्याने गोळा केले होते. कष्टमय प्रवास करूनही त्याची ही लालसा संपत नव्हती. तो म्हणतो, "वयाने मी पन्नास वर्षांपेक्षा जास्त झालो आहे, घोंगावत येणाऱ्या लाटांना परत एकदा पार करताना, दऱ्या-खोऱ्यांतून दौडणारा पांढरा घोडा थांबणार नाही आणि माझ्या शरीराच्या दुर्गाच्या बुरुजांचे संरक्षण करणे कठिण होईल." त्याची ग्रंथलालसा किती उत्कट होती हे ह्यावरून दिसते.

एम. एस. मोरे अशा प्रकारचे आणखी काही भाग लवकरच मराठी वाचकांसाठी सादर करणार आहेत. तेही ह्या पुस्तकासारखे उपयुक्त ठरतील.

— अरविंद सोनावणे





जीवनशास्त्र– लक्ष्मण सावळेराम सासवडे (अहमदनगर), प्रकाशक : राम लक्ष्मण प्रकाशन, सावेडे रोड, अहमदनगर; ४१४ ००१ कि. ४५/– रु.; पृष्ठे २७८.

जीवनशास्त्र ह्या चिंतनशील पुस्तकाला डॉ. रा. चिं. ढेरे यांची प्रस्तावना लाभली आहे. खुद्द लेखक श्री. सासवडे साकत (जि. बीड) येथील शहात्तर वर्षांचे शेतकरी असून, त्यांना फक्त लिहिता-वाचता येते. ह्यात प्रकरणे सहा, पाठ तेरा, विषय (बाबी) सव्वीस आहेत व एकूण सुविचार संख्या २५७१ आहे. अक्षरचिंतन हे विद्वत्ता, पांडित्य व पदवी यांच्या अभावातही नैसर्गिकपणे कसे साकार होते, याची हे पुस्तक म्हणजे प्रत्यक्ष साक्षच आहे. हा एक प्राकृत सुभाषितकोशच होय. सर्व विचार अकृत्रिम आहेत; म्हणजे स्वानुभव व चिंतन-मनन यांचा परिपाक आहे. सूर्योदयाचे मुखपृष्ठ असलेल्या, अनेक शुभ्र प्रभातरंगी रंगाने हा धर्म व नीतिपर ग्रंथ वाचकांना बाह्यदर्शन देतो व कोणतेही पान उघडून वाचावयास सुरुवात केली, तरी वाचकांना सुविचारांची संगत करता येते.

ग्रामीण साहित्य म्हणून एक प्रकार मराठी साहित्याचा विभाग म्हणून निर्देशिला जातो. शेतकरी समाजातून पुढे आलेल्या लेखकाने, ह्या आध्यात्मिक व पारमार्थिक ग्रंथाने गंभीर व प्रसन्न विचारसरणीची ग्रामीण साहित्याला जोड दिली आहे. विचाराला कृतीची जोड समाजाकडून मिळू शकेल, तर नैतिक प्रबोधन होऊ शकेल. हे पुस्तक कोणाही एका संप्रदायाचा अगर पंथाचा सांप्रदायिक आग्रह धरून, त्याच्या प्रचारार्थ लिहिलेले मुळीच नाही. "एका शेतकऱ्याचे उपनिषद्" असे सार्थ वर्णन प्रारंभी डॉ. ढेरे यांनी केले आहे. वाचल्यानंतर या वर्णनाची प्रचीती येते. लेखकाचा जन्म खेड्यापाड्यात सन १९०७ साली झाला व त्याने जे दीर्घ जीवन जगून अनुभवसार प्राप्त करून घेतले, त्या सूक्तांचा हा दीर्घ संग्रह आहे. पद्धतशीरपणे विषयवार वाटणी व विभागणी करून त्याने हा ग्रंथ लिहिला आहे. खुद्द लेखकाची छोटी प्रस्तावना व नंतर जोडलेले प्रकाशकाचे 'मनोगत', तसेच प्रा. भि. ना. दहातोंडे यांचे 'आधी हे सांगितलं पाहिजे' ह्या शीर्षकाचा लेखक व लेखन यांची ओळख करून देणारा लेख, या सर्वांमुळे ह्या जीवनशास्त्रात कोणाचाही प्रवेश होऊ शकेल. ही शेतकरी ग्रंथकाराची स्वतंत्र व भारदस्त कृती प्रथम आश्चर्य व नंतर आनंद त्यांचा अनुभव देणारी आहे. असा प्रयत्न आजकालच्या काळात एकपरी अपूर्व वाटतो. खरे अध्यात्म म्हणजे बुवाबाजी नव्हे. ज्याच्यात्याच्या मनात अध्यात्म असते.

लेखकाला प्रेरणा व प्रेरक असतातच. गांधी, गौतम, येशू व तुकारामादी संत येथे प्रेरक मानले आहेतच. हे पुस्तक ज्ञानसागराप्रमाणे खोल आहे; चिंत्य आहे.

म. फुले कृत 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या अनुभविक पुस्तकातील 'सत्य' ह्या अत्यंत महत्त्वाच्या प्रकरणात, जे सत्यवर्तनासंबंधीचे तेहतीस नियम दिले आहेत, ते सत्यधर्मनियम लेखकाला प्रेरक वाटले. त्यांच्या प्रेरणेतून लेखक श्री. सासवडे यांनी त्यांचे स्वतःचे हे 'धम्मपद' च निर्मिले आहे. भगवंत व संत यांचे अधिष्ठान असल्यामुळे हे शुष्क वाटत नाही. विग्रहवादी व संघर्षवादी बाह्यतः ज्यास्ती अटळपणे वाटणाऱ्या म. फुल्यांच्या पायाभूत विचारांना मनुष्य व निर्मिक यांच्या संदर्भाची सामाजिक (ऐहिक) परिवर्तनाची नवी जोड होती. लेखकाने हा अदृश्य राहणारा सर्वोच्च मूळ धागा पकडला आहे. हे सर्वच 'जीवनशास्त्र' पुस्तक खिस्ती व मुसलमानादी धर्मीयांना देखील बोधपर जरूर वाटावे असे आहे. "मन घडविते तसा मनुष्य होतो" या अखेरच्या प्रकरणाला डॉ. बाबासाहेबांचा 'बुद्ध व धम्म' हा आधार अर्थात झाला आहे. धर्म हा मानसिक व अंतःकरणाची सुधारणा घडवू शकतो. म्हणून तो प्रजेला हवाच, असे मत फुले, शिंदे–आंबेडकरांचे तत्त्वतः होते.

केवळ आईबापांपेक्षा खरे संत जास्त मार्गदर्शक होऊ शकतात. "पाठ–बाब–सुविचार" (पृ. १९ प्रारंभीचे) या पुस्तीत प्रत्येक प्रकरणाचे ध्येय, आतील विचार, यांची थोडक्यात ओळख करून दिलेली आहे. ती 'जीवशास्त्रसार' दर्शविण्यास थोडक्यात समर्थ होते. या पुस्तकात व्यक्ती, कुटुंब व समाज यांना मार्गदर्शक होणारे सुविचार विपुल आहेत. सर्वच पाठ प्राज्ञ आहेत.

अनुक्रमणिका





हा आध्यात्मिक पण सामाजिक ग्रंथ टाळ मृदुंगाच्या गजरात लुप्त होणारी (भोळी) भक्ती सांगीत नाही किंवा कर्मकाण्डाच्या धुराचा प्राचीन मार्ग दाखवीत नाही. खरे अध्यात्म मनातच वास करिते. मनुष्याच्या सुधारणेस धर्म व नीती कारणीभूत व्हावी, अशी महत्त्वाकांक्षा बाळगितो. तरी कोणत्याही धर्माच्या साधक माणसास, हे पुस्तक संग्राह्य व मार्गदर्शक होणारे, असे झाले आहे. हे नवयुगधर्माला साजेसे आहे. बहिःर्मुखतेच्या आजच्या काळात लेखकाचे मन स्वानुभावे दृश्य झाले आहे.

शुद्ध विचार मुद्रित करिताना कित्येक अशुद्धे अनवधानाने छापली गेली, त्याप्रीत्यर्थ शेवटी शुद्धिपत्रकही जोडले गेले आहे. असा हा ग्रंथ चौरस व सर्वांगीणपणे श्रमाने संपादित केला आहे. शाश्वताचा विवेक यात आहे, बोधपर समास यात आहेत. प्रीतीचे बोल आहेत. लेखकाचे पूर्ण जवळचे परिचित मित्र प्रा. भि. ना. दहातोंडे (अहमदनगर) यांचे कुशल संपादन भाग्ये करून लाभले आहे. या सर्वामुळे आतील विचाराकडे वाचक आकर्षला जातो. ह्या विचारसागराला दिलेले 'जीवनशास्त्र' हे नाव देखील सार्थ होय. ह्यातील विशेष उल्लेखनीय भागांचा थोडक्यात परिचय असा :

प्रकरण पहिले हे मननातून नित्याचे जीवन दर्शविते. लेखक वयोवृद्ध शेतकरी व प्राकृत आहेत. विधिनिषेधाची ऊरफोड त्यांच्यात नाही. तुकारामाची स्पष्टोक्ती व समाजाभिमुखता आहे. हे 'जीवनशास्त्र' एकेश्वरी आहे. जडोपासक किंवा जडवादी नाही. टोके टाळली आहेत. दुसऱ्या पाठात व्यक्ती-जीवनाची सूक्ते व सूत्रे, 'माणूस' हा नैसर्गिक धर्म मानून दिली आहेत. प्रकरणाला 'बाब' असे सोपे मराठी बालबोध नाव दिले आहे. 'बाब' (ह्या तिसऱ्या) प्रकरणात चारित्र्याची लक्षणे व महत्त्व सांगितले आहे. प्रत्येक प्रकरणात (बाबीत) आधुनिक प्रश्न व नवे जीवन यांचा सामाजिक, प्रापंचिक व ऐहिक संदर्भ यासंबंधाने विचार येतातच. पुस्तक जुन्या व कालबाह्य काळात अर्थात घेऊन जात नाही. 'बाब' क्रमांक ५ संस्कार (लक्षण व महत्त्व) यांचा उहापोह करिते. विचारांना पौराणिक झालर कोठेच जोडली नाही. बुद्धी, ज्ञान व नीती यांना ह्या जीवनशास्त्रात नवस्थान आहे. सहावी बाब 'अंतःकरण' (लक्षणे व महत्त्व) यांची चिकित्सा करिते. अंतःकरणातील संसार (जीवनमूल्ये) प्रकट करिते. १) माणुसकी, २) श्रद्धा, ३) भावना, ४) प्रेम ५) भक्ती हे 'पंचामृत' जीवननिष्ठेला आधारभूत धरिले आहे. पान ९० अखेरपर्यंत हे पारमार्थिक विषय हा ग्रंथ व्यापितात. पाठ तीन व चारमध्ये विविध व्यावहारिक बाबींचे विवरण प्रामुख्याने येते. पाठ पाचव्यामध्ये समाजजीवनावर लोकशिक्षणाप्रीत्यर्थ अनुभव ग्रथित होतात. सत्य, न्याय व समता, ही सामाजिक नवमूल्ये धरिली आहेत. ठिकठिकाणी लेखकाने त्याच्या स्वतःच्या व्याख्या केल्या आहेत. (उदा. पृष्ठ २२५ ते २३९ अखेरपर्यंतचा प्रयत्न पहावा.) शेवटी अर्थात अध्यात्मविचाराने या ग्रंथाची सांगता होते. देव, धर्म व भक्ती ही अध्यात्माची तीन अंगे विवरली आहेत (पृ. २५४ ते २७७). लेखक विज्ञानविरोधी नाही. प्रपंच-विज्ञान धर्म्य व्हावे व जीवन कल्याणमय व्हावे, ही त्याची इच्छा व प्रयत्न ठरतो. शेवटी पृष्ठ २७७–७८ वर ग्रंथ 'सांगता' थोडक्यात देऊन, इत्यर्थ दिला आहे. वाचकाने जयवंत व भाग्यवंत व्हावे ही ह्या शेतकरी वृद्ध लेखकाची अपेक्षा व प्रार्थना आहे. तिच्याकडे लक्ष वेधणे हे सामाजिक कर्तव्य वाटते. दीर्घजीवन ज्यांना प्राप्त होते, त्यांना श्री. लक्ष्मणराव सासवडे यांच्याप्रमाणे स्वानुभव ग्रथित करिता येईल. पण असे लेखन व अंतःर्मुख लेखक दुर्मिळ वाटतात. 'ज्ञानसूर्य उगवला की, अज्ञान अंधःकाराचा लोप होतो' हे सत्य व स्वानुभव लेखकाला सांगावयाचा आहे. सर्वसामान्याची, ही असामान्य आध्यात्मिक कृती, संपादक व प्रकाशकांनी अगत्याने उपलब्ध केली आहे. ह्यामुळे चिंतनशील वाङ्मयात भर पडली आहे.

– रा. ना. चव्हाण



सार-संकलन

खलिस्तानचा प्रश्न

सुवर्णमंदिरात करण्यात आलेली लष्करी कारवाई हा सबंध राष्ट्राला मिळालेला, राष्ट्राच्या मुळापर्यंत पोचलेला हादरा होता यात शंका नाही. ही कारवाई कितपत अपरिहार्य होती आणि ज्या परिस्थितीत ती अपरिहार्य ठरली असा दावा करण्यात येतो ती परिस्थिती निर्माण करण्यात काँग्रेस (इं.) पक्षाच्या स्वार्थी राजकारणाचा वाटा किती होता या प्रश्नांची चर्चा बराच काळ चालू राहील. लष्करी कारवाई ज्या परिस्थितीत करण्यात आली तिचे काही पैलू आणि तिची ऐतिहासिक कारणे ध्यानात घेतल्याशिवाय ह्या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे देता येणार नाहीत.

राष्ट्रीय एकता आणि सामंजस्य यांची कदर ज्यांना आहे त्यांच्या दृष्टीने कै. भिंद्राँवाले हे ह्या प्रकरणातील खलपुरुष ठरले आहेत. त्यांच्या धर्मांध, अतिरेकी, आततायी वक्तव्यांमुळे आणि कृतींमुळे धार्मिक नेतृत्वाचे तेजोवलय त्यांना लाभले, आणि त्यांच्यापुढे श्री. हरचरणसिंग लोंगोवाल यांच्यासारखे मवाळ, व्यवहारी वृत्तीचे नेते निष्प्रभ झाले, कोंडीत सापडले व फरफटत नेले गेले असे सर्वसाधारण चित्र स्वीकारण्यात येते. वास्तविक भिंद्राँवाले यांच्याप्रमाणे लोंगोवाल हेही मारेकऱ्यांचे पाठीराखे व आश्रयदाते होते. निरंकारी संप्रदायाच्या धर्मगुरूंची आणि अनुयायांची हत्या करण्याचे व्रत घेतलेल्या 'बब्बर खालसा' या संघटनेच्या मारेकरी सदस्यांना श्री. लोंगोवाल यांच्या आशीर्वादाने सुवर्णमंदिराच्या परिसरात आसरा मिळाला होता. पुढे बब्बर खालसाचे स्वयंसेवक लोंगोवाल यांचे 'बॉडिगार्ड' बनले. निरंकारी संप्रदायाचे धर्मगुरू निरंकारी बाबा यांना ठार मारणारा रणजितसिंग याला लोंगोवाल यांनी तेजसमुंदरी हॉलमध्ये आसरा दिला होता. गुन्ह्यासाठी सरकारला हवी असलेली कुणीही माणसे सुवर्णमंदिराच्या परिसरात नाहीत असे त्यांनी पुढे सरकारला बेमुर्वतपणे सांगितले. जेव्हा रणजितसिंगने दिल्लीला जाण्याची चूक केली आणि तो पकडला गेला, तेव्हा 'शीख राष्ट्राचे सर्वांत तेजस्वी रत्न' असे त्याचे वर्णन लोंगोवाल यांनी केले.

निरंकाऱ्यांच्या मारेकऱ्यांना शीख समाजात जो पाठिंबा होता तो ऐहिक मूल्यांवरील निष्ठेचा निदर्शक होता असे म्हणता येणार नाही. 'पाखंडी' धर्मपंथाच्या अनुयायांचा खून करणे न्याय्य आहे असेच मानले जात होते. पाकिस्तानमध्ये अहमदियांचे होणारे शिरकाण आणि निरंकाऱ्यांना कडव्या शिखांकडून मिळणारी वागणूक यांच्यात स्वरूपतः काही फरक नाही.

निरंकाऱ्यांच्या खुन्यांना सुवर्णमंदिरात आसरा देणाऱ्या शीख पुढाऱ्यांकडून गुन्ह्यानंतर त्याच्यात सामील असण्याचा आणि कायदेशीर कारवाईला अडथळा आणण्याचा असे गुन्हे घडले होते. जर कायद्याची सक्तपणे अमलबजावणी केली असती तर त्यांना अनेक वर्षांची सजा झाली असती. यामुळे भिंद्राँवाले नसते तरीही कायद्याची बूज राखण्यासाठी सुवर्णमंदिरात कधी ना कधी धर्मांध शीख पुढाऱ्यांशी मुकाबला करावा लागलाच असता. निरंकाऱ्यांचे हत्यासत्र आणि शीख समाजाच्या एका मोठ्या विभागाचा त्याला असलेला पाठिंबा ह्या १९७० च्या आसपासच्या घटना आहेत. म्हणजे भिंद्राँवाले यांचा प्रभाव शीख जनमानसावर पडू लागण्यापूर्वीच्या.

शीख नेतृत्वाने धर्म आणि राजकारण ही एकमेकांपासून अलग ठेवली पाहिजेत असे कधीही मानलेले नाही. त्यांचे राजकारण नेहमीच धर्माधिष्ठित होते. शिखांची एक वेगळी, स्वतंत्र अस्मिता आहे आणि तिची राजकारणाने जोपासना केली पाहिजे हा दृष्टिकोण अकाली दलाच्या स्थापनेपासून, म्हणजे गेली साठ वर्षे चालत आलेला आहे. शिखांचे असे एक ऐतिहासिक सुवर्णयुग आहे—

अनुक्रमणिका

महाराजा रणजितसिंगाच्या कारकीर्दीचे. त्यातून 'राज करेगा खालसा' ही घोषणा निघाली आहे. हे राज्य परत स्थापन करण्याची स्वप्ने त्यामुळे अनेकांना पडू शकतात. स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वेळी मास्टर तारासिंगाना आणि इतर अनेकांना स्वतंत्र शीख राज्य हवे होते पण ते अव्यवहार्य ठरले. स्वतंत्र शीख राज्याची मागणी मग 'पंजाबी सुभा' ह्या रूपाने अवतरली. पण पंजाबी भाषिकांमधील हिंदू जमातीचे साहाय्य घेतल्याशिवाय आपले पंजाबी सुभ्यामध्ये बहुमत होणार नाही हे अकाली नेतृत्वाच्या ध्यानात आल्यावर त्यांची निराशा झाली.

पंजाबमध्ये हरित क्रांती झाली, आर्थिक भरभराट झाली आणि ह्याबरोबर 'आधुनिक' जीवनसरणी पंजाबमध्ये पसरू लागली. अनेक शीख तरुण केस छाटू लागले, धूम्रपान करू लागले (याचा शीख पंथात कडक निषेध आहे) आणि धार्मिक कर्मकांडाला रजा देऊ लागले. ह्याला सनातन्यांकडून तीव्र प्रतिक्रिया झाली. इराणच्या शहाने लादलेल्या आधुनिकतेला खोमिनीकडून जी प्रतिक्रिया झाली त्या घटनेशी पंजाबमध्ये जे घडत होते त्याचे साम्य आहे.

राज्यसंस्थेची, आणि तिचे आयुध असलेल्या सरकारची जी प्रतिष्ठा असली पाहिजे आणि जो वचक असला पाहिजे तो गेल्या दोन दशकांत हळूहळू क्षीण झाला आहे. ही प्रतिष्ठा आणि वचक या मूलतः नैतिक गोष्टी आहेत. सरकार जनहितासाठी कायदे करते, कायद्यांची रास्तपणे आणि निष्ठूरपणे अमलबजावणी करते, कुणाचा मुलाहिजा बाळगीत नाही, स्वतःच्या अंतर्गत व्यवहारातही कायदे काटेकोरपणे पाळते ह्या दर्शनावर हा दरारा आधारलेला असतो. पण सरकारच भ्रष्ट आहे आणि आपल्या सत्तेचा ते दुरुपयोग करते अशी लोकांची जाणीव असल्यास हिंसाचाराचा वापर न्याय्य आणि आवश्यक आहे अशी अनेकांची धारणा होते. सरकारच गुन्हेगारीच्या कृत्यांत गुंतलेले आहे असे जेव्हा लोकांना दिसून येते, तेव्हा अमूक कृत्य गुन्हेगारीचे असल्यामुळे वर्ज्य करावे हे मानसिक बंधन गळून पडते.

कायदा आणि सुव्यवस्था यांचे रक्षण करणारी यंत्रणा आज अतिशय दुबळी झाली आहे, ही सर्वांच्या परिचयाची गोष्ट आहे. कायद्यातील तरतुदींचा आधार घेऊन खटल्याचे काम कितीही दीर्घकाळ रेंगाळत ठेवता येते असा लोकांचा अनुभव आहे. त्यामुळे ज्याच्याकडे पुरेसा पैसा आहे आणि जो योग्य ठिकाणी वशिला लावू शकतो, त्याला शिक्षा होत नाही ह्याचे प्रत्यंतर लोकांना पावलोपावली येते. भारतीय पोलिसांचा अनुभव असा आहे की, एखाद्या दरोडेखोरावर न्यायालयीन कारवाई करून त्याचा गुन्हा शाबीत करणे आणि त्याला शिक्षा देवविणे ह्या अशक्यप्राय गोष्टी आहेत. तो जामिनावर सुटतो, साक्षीदारांना धाकदपटशा दाखवितो आणि विरोधी पुरावा उभा राहणार नाही अशी व्यवस्था करतो. तेव्हा दरोडेखोरांचा बंदोबस्त करण्यासाठी पोलिसांनी शोधून काढलेला मार्ग म्हणजे काल्पनिक चकमकीचा आधार घेऊन त्यांना ठार मारणे. पण दरोडेखोरांचा बंदोबस्त करण्यासाठी शोधून काढलेल्या या मार्गाचा वापर खाजगी वैमनस्याचे समाधान करण्यासाठीही पोलिस पुढे करू लागतात. पोलिसांना आवश्यक असलेले कायद्याचे आणि न्यायाचे अधिष्ठान नष्ट होते. पोलिस आणि 'अतिरेकी' यांच्यातील भेद अस्पष्ट होतो. पोलिसांशी झालेल्या चकमकीत श्री. अमरिकसिंग आणि त्याचे अनेक साथीदार यांचे नातलग मारले गेले होते आणि या घटनांनंतर ते हिंसाचाराच्या मार्गाकडे वळले अशी वस्तुस्थिती आहे.

या वेगवेगळ्या कारणांमुळे शीख समाजाचा मोठा विभाग भारतीय राष्ट्रभावनेपासून दुरावला आहे. ज्या मारेकऱ्यांनी सुवर्णमंदिराचा आश्रय घेतला होता, ज्यांच्याकडून खून घडले होते व हे सर्वांना स्पष्टपणे माहीत होते त्यांनाही पोलिसांच्या हवाली करण्यात अकाली नेतृत्वाला कोणती अडचण भासली, हे अनेकांना पडलेले कोडे होते. त्याचे एका शिखाने दिलेले उत्तर असे की, भारतीय स्वातंत्र्यलढ्यात ब्रिटिश अधिकाऱ्यांना ठार मारणाऱ्या भारतीय दहशतवाद्यांना जसा कुणाही भारतीयाने आसरा दिला असता, निदान त्यांना पोलिसांच्या हवाली केले नसते तशीच हीसुद्धा गोष्ट होती. हे स्पष्टीकरण पुरेसे बोलके आहे.

शीख समाजाच्या एका मोठ्या विभागाचा मानसिक दुरावा कसा दूर करता येईल आणि त्यांना भारतीय राष्ट्राच्या मध्यवर्ती प्रवाहात कसे सामील

करून घेता येईल हा मुख्य प्रश्न आहे. त्याचे सोपे उत्तर नाही. शिखांना काही सवलती तातडतोब दिल्या तर ह्या प्रश्नावर तोडगा निघू शकेल हा भ्रम आहे.

आज पंजाब ज्या अवस्थेत आहे तिची अल्स्टरशी तुलना करता येईल. 'आयरिश रिपब्लिकन सैन्या'च्या मारेकऱ्यांना अल्स्टरमधील कॅथलिक आसरा देतात. अमेरिका आणि इतर देश यांतील सधन कॅथलिक मंडळी आयरिश रिपब्लिकन सैन्याच्या सदस्यांना शस्त्रे आणि पैसा पुरवितात.

जेव्हा एखादी जमात अशा दुरावलेल्या मानसिक अवस्थेमध्ये असते, तेव्हा ती 'प्रतिस्पर्धी' जमातीला शत्रूसारखी मानते. स्वतःसाठी एका प्रकारचे नियम ती स्वीकारते; पण त्या दुसऱ्या जमातीसाठी वेगळे नियम असणे योग्य आणि न्याय्य आहे असे ती मानते. सनातनी शिखांची निरंकाऱ्यांविषयी ही वृत्ती होती. ७५ सालापासून त्यांचे निरंकाऱ्यांवरील हल्ले सुरू झाले आणि त्यांची परिणती १९७८ च्या वैशाखीच्या दिवशी निरंकाऱ्यांवर झालेल्या मोठ्या आणि संघटित हल्ल्यामध्ये झाली. ह्या हल्ल्यासाठी निरंकारी तयार होते आणि त्यांनी शस्त्रांचा वापर करून त्याला तोंड दिले. ठार झालेल्यांत हल्लेखोरांची बहुसंख्या होती. त्या वेळी अकाली दल सत्तेवर होते आणि हल्लेखोरांना पकडण्याऐवजी निरंकारी बाबाला अटक केली. अजूनही सनातनी शीख हा प्रसंग म्हणजे निरंकाऱ्यांनी शिखांचे केलेले खून असेच मानतात.

ही ह्या प्रश्नाची एक बाजू झाली. तितक्याच किंबहुना अधिकच महत्त्वाची बाजू म्हणजे भारतीय राज्यसंस्थेचा किंवा शासनसंस्थेचा या कालखंडात झालेला ऱ्हास. एक तर भारतीय लोकशाही ही राजकीय पक्षांवर आधारलेली अशी राहिलेली नाही. साम्यवादी पक्ष किंवा भारतीय जनता पक्ष असे काही थोडकेच पक्ष, पक्ष म्हणून संघटित आहेत. काँग्रेस(इं.) हा इंदिरा गांधी यांच्या प्रभावाखाली असलेल्यांचा गट आहे. लोकदल हा चरणसिंग यांच्या भजनी असलेल्यांचा गट आहे. तेलगू देसम हा रामारावांच्या चाहत्यांचा गट आहे. जी. रामचंद्रन यांचा गट मद्रासमध्ये सत्तेवर आहे. राष्ट्रीय पक्ष या प्रकारे पक्ष म्हणून निष्प्रभ झाल्यावर प्रादेशिक नेते व त्यांचे अनुयायी पुढे सरसावणे अपरिहार्य आहे.

राजकारण किती नीतिशून्य बनले आहे? अकाली दलाच्या नेत्यांनी ज्ञात गुन्हेगारांना सुवर्णमंदिरात आसरा दिला ह्याचा पंतप्रधानांना धक्का बसला. पण राजकीय पक्षांनी गुन्हेगारांना असा आसरा पूर्वीच दिला आहे. बिहार पोलिसांच्या म्हणण्याप्रमाणे ज्यांच्यावर खुनाच्या गुन्ह्याचा आरोप नोंदण्यात आला आहे असे निदान चोवीस लोक विधानसभेमध्ये निवडून आले आहेत. हे लोकप्रतिनिधी काँग्रेस(इं.) आणि विरोधी पक्ष यांच्यामध्ये समप्रमाणात विभागलेले आहेत. शीख अतिरेक्यांनी विमानांचे अपहरण केले आहे. पण संजय गांधी यांच्या ज्या दोन दोस्तांनी राजकीय मागण्यांसाठी विमानाचे अपहरण केले त्यांना बक्षीस म्हणून आमदारकी देण्यात आली नाही का? सुवर्णमंदिरात शस्त्रांचे साठे करण्यात आले ह्याचा फार मोठा धक्का अनेकांना बसला. पण मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्ष आणि काँग्रेस(इं.) पक्ष यांच्या अनुयायांमध्ये झालेल्या मारामाऱ्यांत डझनावारी माणसे ठार मारण्यात येतात ती काय बेकायदेशीर शस्त्रांचा वापर केल्याशिवाय?

राजकीय नैतिकतेच्या ह्या ऱ्हासाबरोबरच पोलिस आणि न्यायालये न्याय देऊ शकत नाहीत, गुन्हेगारांना शासन देऊ शकत नाहीत हे लोकांना स्पष्टपणे दिसत आहे. तस्करांना (स्मगलर) आळा घालण्यासाठी म्हणून जो अतिशय कडक असा 'कॉफेपोसा' कायदा करण्यात आला, त्याचा दुरुपयोग होईल अशी भीती व्यक्त करण्यात आली होती. पण अनुभव असा आहे की, या कायद्याखाली अटक करण्यात आलेले सर्व तस्कर कोर्टाकडून तात्पुरते सोडून देण्यात आले आहेत. त्यांच्यावरील खटल्यांना स्थगिती देण्यात आली आहे. त्यांच्यावरील खटल्यांची सुनावणी होऊन त्यांना शिक्षा होण्यापूर्वी त्यांना वृद्धत्वामुळे मृत्यू येईल असे भाकीत करायला हरकत नाही. भिंद्रांवाल्यांच्या ज्या सहकाऱ्यांनी मेहता चौकातील स्फोट घडवून आणला, त्यांच्यावरील आरोप सिद्ध होऊ शकला नाही. ते हसऱ्या चेहऱ्यांनी आणि दिमाखात कोर्टामधून बाहेर आले. वैतागलेले पोलिस ह्या प्रकारांचा वचपा काल्पनिक चकमकींच्या द्वारा काढतात. पण त्यामुळे जुन्या जखमा बुजत नाहीत. नव्या होतात.

शीख जमात आणि भारतीय राजकीय नेते यांच्या मनोवृत्तीत पूर्णपणे पालट झाल्याशिवाय ह्या परिस्थितीत खरी सुधारणा होणार नाही. पण हा पालट होत आहे अशी चिन्हे दिसत नाहीत. बरेच शीख भिंद्रांवाले यांना वीरपुरुष आणि हुतात्मा मानतात. सैन्याने केलेल्या कारवाईचा ते तत्परतेने निषेध करतात; पण भिंद्रांवाले यांनी जे खुनांचे सत्र सुरू केले होते त्याचा निषेध ते करीत नाहीत. ज्या स्वार्थी आणि अनैतिक राजकीय डावपेचांमुळे पंजाबमधील आणीबाणीची परिस्थिती उद्भवली, त्यांची जबाबदारी घेण्याची तयारी श्रीमती इंदिरा गांधी दाखवीत नाहीत. किंबहुना ह्या शैलीचे राजकारण त्यांनी चालूच ठेवले आहे.

जखमा काही पंजाबपुरत्या मर्यादित नाहीत. आंध्रप्रदेशावर नव्या जखमा करण्यात आल्या आहेत. आंध्रमध्ये ज्या व्यक्ती पोलिसांच्या गोळीबारात बळी पडल्या त्या काही दहशतवादी किंवा जातीयवादी नव्हत्या.

हा केवळ इंदिरा गांधी यांचा दोष नाही. काही कारणाने त्या राजकीय क्षेत्रापासून निवृत्त झाल्या तरी जे राजकीय नेते प्रमुख बनतील ते अधिक तत्वनिष्ठ राजकारण करतील ही आशा बाळगायला कारण दिसत नाही.

पण भारतीय लोकशाहीचा अंत जवळ आला आहे असे मानायचे कारण नाही. इतर लोकशाही समाजांनी अशा अंतर्गत अडचणींवर मात केली आहे. पण हे साधण्यासाठी वेगळ्या प्रकारचे राजकीय नेतृत्व आणि वेगळी मूल्ये यांचे अधिष्ठान आवश्यक आहे.

आज प्रत्यक्षात अकाली दल जुनेच राजकीय डावपेच नव्याने खेळत आहे. सरकारच्या आशीर्वादाने निहंगांचे प्रमुख बाबा संतसिंग यांनी 'कार सेवा' सुरू केली. अकालींनी तिची 'सरकारसेवा' म्हणून थट्टा केली. शिखांच्या पवित्रतम मंदिरांची शिख-हिंदू यांनी एकत्र येऊन पश्चात्तापदग्ध, अंतर्मुख मनाने आणि विशुद्ध भावनेने डागडुजी करण्याची आणि अशा रीतीने प्राचीन स्नेहाला नव्याने उजाळा देण्याची सुवर्णसंधी ह्या कोडग्या राजकीय डावपेचांमुळे गमावली गेली. अकाली तख्ताच्या प्रमुख धर्मगुरूंनी संतसिंग यांच्याविरुद्ध हुकूमनामा काढला आणि त्यांना बहिष्कृत केले. उलट संतसिंग यांनी त्यांचा हा अधिकारच नाकारला. 'सरबत शीख'– सर्व शिखांचा मेळावा घडवून आणून अकाली पक्षाबाहेर फार मोठ्या संख्येने शीख आहेत हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. ह्याला प्रतिटोला म्हणून जागतिक शीख परिषद भरविण्याची अकाली दल खटपट करीत आहे. १९२५ चा गुरुद्वारा कायदाही बदलण्याचा सरकारचा विचार आहे. ह्याने अकाली दलाचा पायाच उखडल्यासारखे होईल. ह्या धामधुमीत सर्वसामान्य शीख जनतेचे काय होत असेल ?



साभार पोच

* **अक्करमाशी** – शरणकुमार लिंबाळे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवारपेठ, पुणे–३०; १९८४; पृ. ९४; कि. २५ रुपये.
* **वृक्षगान** – शरदिनी डहाणूकर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८४; पृ. ९६; कि ४५ रुपये.
* **युवराज** – वि. स. वाळिंबे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८४; पृ. ३३२; कि. ६५ रुपये.
* **सहेला रे** – वासंती मुझुमदार; मौज प्रकाशन, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०००७४; १९८३; पृ. ८०; कि. १६ रुपये.
* **रेघोट्या** – विश्वास वसेकर; नवल पब्लिकेशन्स, ३९, अत्रेनगर, सेलू– ४३१५०३; १९८४; पृ. ७४; कि. १५ रुपये
* **आकाश आभरणी आले** (ललित लेखसंग्रह) – कृ. अ. मुंगीकर; प्रकाशक– जोशी ब्रदर्स, स्वामी रामानंदतीर्थ मार्ग, २–८–३६ औरंगपुरा, औरंगाबाद; १९८३; पृ. ५८; कि. १० रुपये.

अनुक्रमणिका





'नवभारत' वर्ष ३७ वे, अंक १ ते १२ (ऑक्टोबर १९८३ ते सप्टेंबर १९८४)

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

अ. ना. ठाकूर

लेख-सूची (अकारविल्हे)

कॅस्टफोर्डचे महाराष्ट्रातील विज्ञान–विनियोगकार्य : अनुराधा चौधरी; रामचंद्र द. हणबर; बाळ द. टिळक, मे–जून

'कुरुक्षेत्रावरील वर्तुळे' (गौतम सूर्यवंशी), कवितासंग्रह (परीक्षण) : जयंतकुमार बंड, मार्च

'कृतार्थ' (संपा. वसंतराव बोराटे; श्याम जोशी; विजयकुमार फरांदे), गौरवग्रंथ (परीक्षण) : अ. र. कुलकर्णी, जुलै

'कृष्णराव भालेकर समग्र वाङ्मय' (संपा. सीताराम रायकर) – परीक्षण : रा. ना. चव्हाण, ऑक्टो.

'कृष्णाकाठचे यज्ञयोगी' (चि. धुं. बापट; श्री. पु. हिर्लेकर), चरित्रग्रंथ (परीक्षण) : अशोक सदाशिव भट, फेब्रु.

'केंद्र–राज्य वित्तीय संबंध : शोध आणि बोध' : दिगंबर रघुनाथ राणे, नोव्हें.–डिसें.

केंद्र–राज्य संबंध आणि स्वायत्ततेचा प्रश्न : सुहास पळशीकर, नोव्हें.–डिसें.

'केंद्र–राज्य संबंध : राजकीय व सामाजिक पार्श्वभूमी' सत्यरंजन साठे, नोव्हें.–डिसें.

'केशवराव जेधे' (य. दि. फडके) – परीक्षण : रा. ना. चव्हाण, जाने.

'गबाळ' (दादासाहेब मल्हारी मोरे), आत्मकथा (परीक्षण) : वसंत केशव पाटील, जुलै

'गावकी' (रुस्तुम अचलखांब), आत्मकथा (परीक्षण) : शरणकुमार लिंबाळे, जुलै

'गुरुचरित्र' (गुरुनाथ कामत), कवितासंग्रह (परीक्षण) : अविनाश सहस्रबुद्धे, सप्टें.

गोंड परधानांची लग्नगीते : व्यंकटेश आत्राम, फेब्रु.

'जीवनशास्त्र' (लक्ष्मण सावळेराम सासवडे) – परीक्षण : रा. ना. चव्हाण, सप्टें.

'जोसेफ अॅलाइस शुंपेटर : एक ज्ञानी अर्थशास्त्रज्ञ' : सी. पं. खेर, ऑगस्ट.

'तीन चिनी प्रवासी' (एम. एस. मोरे) – परीक्षण : अरविन्द सोनावले, सप्टें.

दस्तएवस्कीतील छाया-व्यक्ती : अनिरुद्ध कुलकर्णी, जुलै

दस्तएवस्कीतील स्त्री : अनिरुद्ध कुलकर्णी, मार्च

दस्तएवस्कीय कादंबरी : अनिरुद्ध कुलकर्णी, जाने.

'दासशूद्रांची गुलामगिरी'च्या गांगलकृत परीक्षणावरील प्रतिक्रिया : शरद् पाटील, एप्रिल

दुसरी औद्योगिक क्रांती : व. त्रि. चिपळोणकर, मार्च

'(डॉ.) धनंजय कीर : एक सत्यशोधक चरित्रकार' : पंढरीनाथ पाटील, जुलै

धर्मकोशाची ५१ वर्षे : ना. बा. मराठे, जाने.

धर्मसमीक्षेची प्रस्तावना : लक्ष्मणशास्त्री जोशी, एप्रिल

'निधर्मी' (फ. म. शहाजिंदे), काव्यसंग्रह (परीक्षण) : पंडित टापरे, मार्च

'नोबेल पारितोषिके : १९८३' : अशोक नारायण ठाकूर, फेब्रु.

'पाच एकांकिका' (शं. ना. पाटील), एकांकिकासंग्रह (परीक्षण) : एच. के. गुरव, जुलै

'पाणभवरे' (आनंद यादव)– परीक्षण : वैजनाथ महाजन, जाने.

प्राचीन मराठी काव्यातील रंगसंवेदन : ना. ग. जोशी, सप्टें.

'बर्ट्रांड रसेल' (सु. वा. बखले)– परीक्षण : शि. स. अंतरकर, ऑक्टो.

बलात्कार : सुनीती पुंगालिया, नोव्हें.–डिसें.

भ्रष्टाचाराची विकृत संस्कृती : सुनील आडगांवकर, नोव्हें.–डिसें.

मंडल आयोगाचा अहवाल : मे. पुं. रेगे, नोव्हें.–डिसें.

मधुसूदन सरस्वतींचे श्रीभगवद्भक्तिरसायन : रा. भा. पाटणकर, मार्च

मराठीतील निबंधवाङ्मय : लक्ष्मणशास्त्री जोशी, सप्टें.

महादेवी वर्मा : पद्मजा घोरपडे, ऑक्टो.

'महाराष्ट्रविषयक ग्रंथांची सूची : परिचय' : अनन्त जोशी, मे–जून

'महाराष्ट्रातील कृषि-औद्योगिक विकास : काही नव्या प्रयोगदिशा' : श्री. अ. दाभोलकर, मे–जून

'महाराष्ट्रातील जातीय हिंसाचार : सैद्धांतिक व व्यावहारिक स्वरूप' : सुनील शंकरराव आडगांवकर, मे–जून

महाराष्ट्रातील बदलता दलित तरुण : अर्जुन डांगळे, मे–जून

अनुक्रमणिका

वाद संवाद

संपादकीय

अनुक्रमणिका

सार–संकलन



अनुक्रमणिका





आवाहन....

शंकरराव देव यांनी आचार्य शं. द. जावडेकर, ह. कृ. मोहनी, आचार्य स. ज. भागवत, इ. आपल्या काही सहकाऱ्यांच्या साहाय्याने ' नवभारत ' मासिक ऑक्टोबर १९४७ मध्ये सुरू केले. स्वातंत्र्योत्तर काळात, भारताच्या आणि महाराष्ट्राच्या जीवनातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक समस्यांची मोकळेपणे चर्चा करणारे वैचारिक व्यासपीठ मराठी विचारवंतांना आणि अभ्यासकांना उपलब्ध करून द्यावे ही, ' नवभारत ' सुरू करण्यामागची त्यांची कल्पना होती. कोणत्याही विशिष्ट विचारप्रणालीचा पुरस्कार करणे हे 'नवभारता'चे उद्दिष्ट नव्हते. सर्व भिन्न वैचारिक दृष्टिकोणांना 'नवभारता'त प्रतिनिधित्व मिळावे, 'नवभारता'त सर्व महत्त्वाच्या प्रश्नांची गंभीरपणे आणि आस्थेने चिकित्सा व्हावी आणि वैचारिक देवाणघेवाणीतून महाराष्ट्राचे वैचारिक जीवन निकोप आणि जोमदार होण्याला साहाय्य करावे, हे 'नवभारता'चे उद्दिष्ट होते.

अनेक विचारवंतांनी विविध विषयांवर 'नवभारता'त आपले लिखाण प्रसिद्ध करून 'नवभारता'चे अभिप्रेत स्वरूप स्थिर केले आणि महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनात त्याला अनन्यसाधारण स्थान प्राप्त करून दिले.

१९५७ साली शंकरराव देव यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळाने 'नवभारत' मासिक चालवायला घ्यावे अशी विनंती तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना केली व ती त्यांनी मान्य करून संपादकत्वाची जबाबदारी गोवर्धन पारीख यांच्यावर सोपविली. पारीख यांच्या कुशल संपादकत्वामुळे 'नवभारता'चा वैचारिक दर्जा राखला आणि उंचावला गेला. आज वैचारिक नियतकालिक म्हणून 'नवभारता'ला जी प्रतिष्ठा आहे ते ह्या सर्व व्यक्तींनी निष्ठेने आणि सातत्याने केलेल्या प्रयत्नांचे फळ आहे.

त्या दृष्टीने ' नवभारत 'साठी आजीव सदस्य नोंदविण्याची योजना आखण्यात आली आहे. तिचे स्वरूप असे आहे :

१. कोणाही व्यक्तीला रु. ३००/– व संस्थेला रु. ५००/– बारा महिन्यांच्या आत देऊन ' नवभारता 'चे आजीव सदस्य होता येईल.

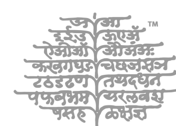
२. आजीव सदस्य असलेल्या व्यक्तीस ' नवभारत ' मासिक आजीव आणि संस्थांना २० वर्षे दिले जाईल. यापुढे ' नवभारता 'ची वार्षिक वर्गणी वाढविण्यात आली तरी ह्या व्यवस्थेत बदल होणार नाही.

३. ' नवभारत ' मासिकाचे प्रकाशन कोणत्याही कारणामुळे वीस वर्षांच्या आत बंद करावे लागल्यास आजीव सदस्यांना उरलेल्या काळाच्या प्रमाणात रक्कम परत केली जाईल.

प्राज्ञपाठशाळा हे महाराष्ट्राचे एक प्रमुख सांस्कृतिक केंद्र आहे आणि ' नवभारत ' हे लोकाश्रयावर चाललेले मराठीतील एक प्रमुख वैचारिक नियतकालिक आहे. आपण 'नवभारता 'चे आजीव सदस्य होऊन महाराष्ट्राच्या वैचारिक प्रबोधनासाठी चालविलेल्या ह्या उपक्रमात सहभागी व्हावे अशी विनंती आहे.

संपादक

अनुक्रमणिका





ऑगस्ट १९८४ अखेर झालेले
' नवभारता 'चे आजीव सदस्य

– व्यक्ती –

डॉ. प्र. शं. मराठे, वाई.
प्रा. म. वि. देशपांडे, मुंबई.
प्रा. डॉ. व्यंकटेश कोटबागे, वाई.
श्री. रत्नाकर गणवीर, नागपूर.
श्री. त्रिंबक कृष्ण भट, मुंबई.
श्री. बिंदुमाधव गजानन वाकणकर, मुंबई.
श्री. वामन रामचंद्र अंतरकर, मुंबई.
श्री. मनोहर शंकर नाडकर्णी, मुंबई.
श्री. वि. गो. पुराणिक, मुंबई.
श्री. अण्णासाहेब पांडुरंग शिंदे, श्रीरामपूर.
श्री. रामकृष्ण वा. नायक, मुंबई.
श्री. गोपाळराव आरोळे, पुणे.
डॉ. एन. जी. देशमुख, ठाणे.
श्री. ग. म. बेडेकर, मुंबई.
प्रा. श्रीराम पुजारी, सोलापूर.
श्री. अ. के. भोसले, सोलापूर.
डॉ. रा. भा. पाटणकर, मुंबई.
डॉ. रा. गो. ताकवले, पुणे.
श्री. सतीशचंद्र शहा, सोलापूर.
श्री. विलास गौतमचंद शहा, सोलापूर.
श्री. आनंद लीलाचंद कोठारी, सोलापूर.
श्री. हिरालाल अमीचंद गांधी, सोलापूर.
श्री. यशोधन हातवळणे, नागपूर.
श्री. संजय भट, अजमेर (राजस्तान).
प्रा. र. दे. हातेकर, वाई.
श्री. पु. कृ. गर्दे, पुणे.
डॉ. विजय वासुदेव बेडेकर, ठाणे.
प्रा. जयंतकुमार बंड, काटोल (जि. नागपूर)
श्री. जी. एन. देवधर, लंडन.
श्री. सुरेश महादेव दिवेकर, मुंबई.
डॉ. मकरंद राजाराम नाटेकर, ठाणे.
डॉ. डी. व्ही. केरकर, आर्के (गोवा).

– संस्था –

किसन वीर महाविद्यालय, वाई.
महर्षि शिंदे हायस्कूल, वाई.
श्रीमान भाऊसाहेब झाडबुके महाविद्यालय, बार्शी.
रामनारायण रुइया कॉलेज, माटुंगा, मुंबई.
श्री वारणा महाविद्यालय, वारणानगर (जि. कोल्हापूर)
प्रताप महाविद्यालय, अंमळनेर (जि. जळगाव)
आय. एल. एस. लॉ कॉलेज, पुणे.
श्री हिराचंद नेमचंद वाचनालय, सोलापूर.
एल. बी. एस. कॉलेज, सातारा.
नेस वाडिया कॉलेज ऑफ कॉमर्स, पुणे.
केंजळ हायस्कूल, केंजळ.
कॉलेज ऑफ एज्यूकेशन, नासिक.
वाई हायस्कूल, वाई.
गुळुंब हायस्कूल, गुळुंब (जि. सातारा).
शिवथर हायस्कूल, शिवथर (जि. सातारा).
उडतरे हायस्कूल, उडतरे (जि. सातारा).
संजीवन विद्यालय, पांचगणी.
श्री शिवाजी विद्यालय, सुरूर (जि. सातारा).
दी ऑल इंडिया फेडरेशन ऑफ को-ऑप. स्पिनिंग मिल्स लि., मुंबई.
कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे.
संगम मेटल अँन्ड इंजिनिअरिंग प्रा. लि., पुणे.
पद्मजा अॅडव्हर्टायझर्स, पुणे.
जी. इ. एस. आर्टस, कॉमर्स व सायन्स कॉलेज, बोरिवली, मुंबई.
दी गोवा हिंदु असोसिएशन, मुंबई.
गणपतराव आवाडे कॉलेज ऑफ कॉमर्स, सांगली.

■ ■

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

Registered No. SAT – 29 and Licenced to post without pre-payment–Licence No. 6

अनुक्रमणिका